Es existiert Repr. 1966

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Dritter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1858.

Philosophie

der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1858.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Mit der Philosophie der Offenbarung (Band III. und IV.) ist das Schellingsche System vollständig veröffentlicht.

Wenn wir den Stoff desselben, wie er sich in die nun vorliegenden vier Bände vertheilt, überblicken, so stellt sich folgender Plan heraus.

Der erste Band ist der die Aufgabe vorbereitende. Die Aufgabe nämlich ist: die wirklichen Religionen — Mythologie und Offenbarung — zu begreifen, durch dieses Begreifen aber das zu vermitteln, was die philosophische Religion genannt wird. Was das heiße: die wirklichen Religionen begreifen, wird zuerst und unmittelbar an der Mythologie selbst mittelst historisch-philosophischer Kritik näher entwickelt. Das Ergebniß dieser Entwicklung ist aber von der Art, daß es sich sofort fragt, ob in der bisherigen Philosophie die Mittel liegen, jene Aufgabe zu lösen. Dieß veranlaßt den Uebergang in das Gebiet der reinen Philosophie, und es wird (im zweiten Buch des ersten Bandes) gezeigt, daß das Höchste, wozu es die Philosophie gebracht, und wozu sie es ihrer Natur nach — als bloß logische oder negative — habe bringen können, Gott in der Idee sey, nicht aber der wirkliche, nicht der existirende Gott; diesen fordert allerdings die richtig ausgeführte

rationale Philosophie in ihrem letzten Moment selbst, ohne aber diese Forderung (da sie vielmehr in ihr als ihrem Ziel endigt), erfüllen zu können. Es schließt somit (dieß ist das Resultat der ganzen Untersuchung) die Aufgabe, wirkliche Religion zu begreifen, eine bisher nicht gelöste Aufgabe der Philosophie selbst — die der positiven Philosophie — in sich, und es hat sich auf diese Weise die vorher specielle und nur historisch-philosophische Aufgabe zugleich zu einer universellen, zu einer ganz philosophischen gestaltet.

Der zweite Band geht zur Lösung der vorgesetzten Aufgabe über, jedoch so, daß vorerst von der Ausführung der positiven Philosophie selbst Umgang genommen und statt dessen Ein Begriff derselben (allerdings ein Hauptbegriff), der des Monotheismus, herausgehoben wird, um mittelst der Analyse desselben zu den Faktoren des mythologische Religion erzeugenden Processes hindurchzubringen, aus welchen Faktoren sodann die Mythologie in ihren verschiedenen Stadien erklärt wird. Diese abgesonderte Behandlung der Mythologie brachte den Vortheil mit sich, theils dem wichtigen Begriff des Monotheismus eine besondere Untersuchung zu sichern, theils dem großen Stoff der Mythologie einen eignen Raum anzuweisen, in welchem er sich ausbreiten konnte.

Der dritte und vierte Band nun ist bestimmt, als Philosophie der Offenbarung zugleich das System der positiven Philosophie darzustellen, zu welcher noch im ersten Bande der Uebergang gezeigt worden war.

Ich bemerke zuerst über dieses Verhältniß, in welchem positive Philosophie und Philosophie der Offenbarung zu einander stehen (unter Verweisung auf S. 133 ff. des dritten Bandes, vgl. mit S. 174), folgendes.

Schelling hielt schon im Anfang der 1820ger Jahre Vorlesungen über positive Philosophie. In diesen Vorträgen (die selbst wieder aus den Weltaltern hervorgegangen waren, vergl. unten

S. 138, Anm.) hatte sich die philosophische Entwicklung bereits bis in die Linie der Offenbarung erhoben. Das Meiste, was im allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung vorkommt, kam schon dort vor. Als aber später (am Ende der zwanziger Jahre) auch der specielle Theil, die eigentliche Philosophie der Offenbarung, entstanden war, und diese der schon mehrere Jahre zuvor fertigen Philosophie der Mythologie sich nun ebenbürtig, d. h. mit der gleichen Vollendung, an die Seite stellte, so waren von jetzt an Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung Schellings Hauptvorlesungen, die positive Philosophie aber identificirte sich mit der Philosophie der Offenbarung; letztere war nichts anderes als die ihrer ganzen Ausdehnung nach (auch in ihrer Anwendung auf den besonderen Inhalt der Offenbarung) vorgetragene positive Philosophie selbst. Hie und da trug Schelling auch später noch, z. B. im Jahr 1833, das System der positiven Philosophie für sich und unter diesem Titel vor und pflegte in diesem Fall eine Einleitung in die Philosophie geschichtlich-philosophischen Inhalts damit zu verbinden.

Auch hier geht der Philosophie der Offenbarung eine Einleitung voraus, welche eine nähere Begründung der positiven Philosophie enthält, diese in ihrem Ursprung, ihrem Charakter und Wesen, ihrer Beweisart, ihrem Verhältniß einerseits zum Rationalismus, andererseits zum Empirismus, namentlich auch in ihrem Bezug auf die Offenbarung u. s. w. darstellt.

Da hierbei das ganze Thema der rationalen Philosophie und ihres Verhältnisses zur positiven aufs neue zur Sprache kommt, in einigen Punkten sogar weiter ausgeführt und überhaupt alles mitgetheilt wird, was die Idee des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie von geschichtlicher und philosophischer Seite noch weiter ins Licht zu stellen geeignet ist, so dient diese Einleitung theils zu einer in Folge der Unterbrechung durch die

Philosophie der Mythologie nöthig gewordenen Wiederorientirung des Lesers, theils kann sie aber auch als Supplement zur Darstellung der rein rationalen Philosophie angesehen werden.

Eben diese Einleitung hatte Schelling seinen zweimaligen Vorträgen über Philosophie der Offenbarung in Berlin ($18^{41}/_{42}$ und $18^{44}/_{45}$) vorausgehen lassen. Die davon herrührenden Manuscripte wurden hier noch unter Beiziehung eines dritten, Begründung der positiven Philosophie betitelten, angewendet.

Die Philosophie der Offenbarung selbst wurde nach dem vom Verfasser als solchen bezeichneten Hauptmanuscript unter Benutzung der vorhandenen Nebenmanuscripte mitgetheilt. Die philosophische Entwicklung beginnt hier wieder ganz von vorn und ist so selbständig, daß sie (das zweite und dritte Buch) auch ganz für sich gelesen werden könnte. Dieß hat seinen Grund darin, daß früher die Philosophie der Offenbarung eine Vorlesung rein für sich bildete. Der Verfasser selbst zwar hatte bei der Herausgabe der Philosophie der Offenbarung in Rücksicht auf die nunmehr vorausgehenden Entwicklungen (die Darstellung der rein rationalen Philosophie und die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten [1]) für den Anfang derselben ein abgekürztes Verfahren

[1] Ich bemerke hier, daß die Stellung, welche der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten im ersten Bande gegeben worden ist, keineswegs, wie Herr Prof. Erdmann (in seiner Schrift „Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie") vermuthet, nur eine für die Zwecke der Herausgabe gemachte ist, sie beruht vielmehr auf einer wörtlichen Angabe des Autors, die sich sogar auf verschiedenen Conceptblättern wiederholte, und die ich in das von mir für den Druck gefertigte Manuscript bloß einfach überzutragen hatte. So lautet z. B. der letzte Satz, durch welchen S. 572 auf jene Abhandlung unmittelbar übergegangen wird, in einer anderen der dort mitgetheilten ganz ähnlichen Version wörtlich so: „Daß es einen Herrn des Seyns gibt, der sich als solchen erkennbar macht, dieß nun in einer andern Wissenschaft. Damit also hat die rationale nicht mehr zu thun. Aber sie hat noch die Möglichkeit des sich erkennbar-Machens zu zeigen. Dieß ihre letzte Pflicht. Diese Möglichkeit aber beruht darauf, daß das Seyende ($-A + A \pm A$) eine Folge von A^0 — abhängig von ihm —. Wie nun

anzuwenden im Sinne, namentlich sollten die „das Seyende" constituirenden Principe, welche nachher zu Potenzen werden, nicht wieder entwickelt werden, da sie „die gleichen sind in der negativen und in der positiven Philosophie, nur in jener zum Zwecke der

dieß? In dieser Gestalt scheint die Frage neu. Aber doch dagewesen — (Hier die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten)". — Wenn freilich diese Abhandlung, wie Herr Prof. Erdmann zugleich annimmt, nur eben dieselbe Frage beantwortete, welche die zwölfte Vorlesung, und keinen weiteren Inhalt als diese hätte, so wäre für ihre Stellung am Schluß der rein rationalen Philosophie kein innerer Grund vorhanden. Allein dem ist nicht so. In der zwölften (eigentlich in der dreizehnten Vorlesung, die zwölfte enthält nur die vorläufige Deduktion) wird erklärt, wie das schlechthin Allgemeine als des Selbstseyns unfähig sein Selbst (seinen Actus) am Individuellen habe. Das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und dem (absolut) Individuellen wird hier nur erst bestimmt unter der Voraussetzung der Priorität des ersteren — die ganze rationale Philosophie beruht auf dieser Voraussetzung. In der positiven Philosophie hört dieselbe auf, das Individuelle ist nun das Prius, das Allgemeine das Posterius, und jetzt tritt auch die ganz andere Frage ein, die nicht zur Sprache kommen konnte, solang der Weg vom Allgemeinen zum Individuellen ging, nämlich die Frage: Wie ist es möglich, daß das Allgemeine das Mitgesetzte des Individuellen sey, da doch jenes aus diesem nicht folgen kann? — Der erste Fall oder die erste Frage betraf das Nichtselbstseyn des Allgemeinen oder der „Idee"; die ganze Vernunftwissenschaft ist ein fortgesetzter Beweis für dieses Nichtselbstseyn des Allgemeinen, welchem Nichtselbstseyn als letztes Resultat das absolute Selbstseyn des Einzelwesens (oder, daß A^0 essentiâ Actus ist) entsprach. Jetzt aber — in der zweiten Frage — handelt es sich weder mehr um das Nichtselbstseyn des Allgemeinen, noch um das Selbstseyn des Einzelwesens, sondern darum, wie vom Einzelwesen aus zum Allgemeinen zu kommen sey, oder vielmehr, da das Allgemeine vom (absoluten) Einzelwesen durchaus nicht abzuleiten ist, durch welche Nothwendigkeit, durch welches Gesetz das absolute Einzelwesen zugleich oder „ἑπομένως (folgendlicher Weise)" die potentia universalis sey, eine Frage, welche jene Abhandlung mittelst der — „bis zu dieser Höhe hinaufzurückenden" — Einheit des Seyns und des Denkens gelöst wissen will. Auf dem Wege zu dieser Lösung berührt die Abhandlung allerdings wieder das Thema der zwölften, beziehungsweise der dreizehnten Vorlesung. Denn auch da, wo das Einzelwesen das Prius ist, drückt „das Nichtselbstseyn der Idee" die Art und Weise aus, wie das Allgemeine dem Individuellen verknüpft ist, wenn es nämlich mit ihm gesetzt ist. Daß es aber mit ihm gesetzt ist, und nach welchem Gesetz, dieß ist die Hauptfrage, zu deren Lösung die früheren Vorträge nichts beitragen konnten, und für welche auch kein Vorgang ist in Kants Ideal der Vernunft. — Daß Schelling auf diesen eigenthümlichen Inhalt der Abhandlung über die Quelle

Wissenschaft dem vorgedacht, was das Seyende ist (dem A^0)" (vergl. die Anmerkung S. 248 dieses Bandes). Es dürfte aber diese wiederholte Erörterung der Grundbegriffe dem Leser um so weniger eine unwillkommene seyn, als sie auch hier wieder ihr Eigenthümliches hat.

Die Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes, welche die positive Philosophie zuerst zu finden bemüht ist, wurde überhaupt von Schelling auf verschiedene Art entwickelt. So ist z. B. eine Darstellung vorhanden, in welcher dieselbe unter dem Begriff „des existenten Wesens" zusammengefaßt ist. Eine andere Deduktion unmittelbar vom Begriff des unbedingt Existirenden (des necessario existens) aus ist als Anhang zur Philosophie der Offenbarung deßhalb mitgetheilt worden, weil sich ihrer Schelling beim ersten Vortrag in Berlin bedient hatte. (Aus dem gleichen Grunde ist auch die „Erste Vorlesung in Berlin" am Schluß der Philosophie der Offenbarung, zu der sie gehört, wieder abgedruckt worden.)

Mit der Philosophie der Offenbarung ist nun auch die Aufgabe erfüllt, welche, der ganzen Entwicklung zu Grunde liegend, die Darstellung des Systems der Philosophie selbst erst veranlaßt hatte, die Aufgabe: die wirklichen Religionen zu begreifen. Denn wie früher die Mythologie, so ist hier die Offenbarung philosophisch begriffen, und zwar diese (die Offenbarung) in einem über die bloßen „Principien des Seyns und Werdens", sofern diese als unpersönliche oder bloß natürliche gedacht werden, noch hinausreichenden Zusammenhang: durch welchen Zusammenhang die Philosophie der Mythologie von der Philosophie der Offenbarung, der sie geschichtlich vorausgeht, überragt, erst in ihrer letzten Ursache

der ewigen Wahrheiten das größte Gewicht legte, ist sicher. Seine Ueberzeugung war, erst damit die entscheidende Frage gelöst zu haben. Die Aufgabe der positiven Philosophie schien ihm nun bloß noch zu seyn, zu zeigen, wie sich Gott (d. h. „das Einzelwesen, das Alles ist") auch *wirklich* erkennbar macht, sich als Gott manifestirt u. s. w.

oder Möglichkeit begreiflich gemacht, und insofern selbst wieder zu einem Theil der Philosophie der Offenbarung wird.

Ist aber Mythologie und Offenbarung begriffen, so erscheint auch das erreicht, wozu sie begriffen werden sollten, und was die letzte Absicht der ganzen Entwicklung war, nämlich die Idee der philosophischen Religion, d. h. die Idee der Religion, welche „die Faktoren der wirklichen Religion als begriffene und verstandene in sich hat" (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 250), die also auf der einen Seite Religion ist, d. h. ein reales (und historisches) Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott anerkennt und zur Basis hat, auf der anderen Seite philosophische Religion ist, d. h. dieses reale Verhältniß als ein durch philosophische Erkenntniß vermitteltes und dadurch erst vollkommen freies besitzt. Nicht als ob das in diesem Sinne nicht begriffene Christenthum eine unfreie Religion wäre, vielmehr ist das Christenthum seiner Natur nach und schon als Gegensatz gegen die ungeistige und unfreie des Heidenthums und Judenthums „die freie Religion, die Religion des Geistes, die aber nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann" (a. a. O. S. 255).

In dieser letzten Absicht des Systems liegt zugleich sein ethischer Gehalt, der nicht sowohl in einem einzelnen Theil, als vielmehr in der ganzen Anlage desselben zu suchen ist (man vergleiche die Schlußbemerkungen zur Philosophie der Offenbarung, 4. Band, S. 332 ff.). Von diesem Gesichtspunkt (dem ethischen) aus ergibt sich noch das Besondere, daß die rationale Philosophie auf der einen und die Philosophie der Mythologie (sammt den Mysterien) auf der anderen Seite auch als zwei parallele, der dritten gemeinschaftlich entgegenstehende Entwicklungen sich betrachten lassen. Jene nämlich zeigt, was das Ich in der Trennung von Gott, dem höchsten Gut, von sich selbst aus und auf dem Wege der reinen Vernunft zu erlangen vermag, diese ebenso, bis wohin der

reale, rein religiöse, jedoch gleichfalls auf der Entfremdung vom göttlichen Selbst beruhende Proceß führen konnte, der sich in der Mythologie ausprägt; beide aber haben zur dritten (zur Philosophie der Offenbarung) — jedes in seiner Art — das Verhältniß der *παιδαγωγία εἰς Χριστόν*, ein Verhältniß, das der Verfasser selbst andeutet, wenn er am Ende der rationalen Philosophie (a. a. O. S. 571) sagt, der Uebergang zur positiven Philosophie sey gleich dem vom Gesetz zum Evangelium.

Eßlingen, im September 1858.

K. F. A. Schelling.

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch.

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung.

Zweites Buch.

Der Philosophie der Offenbarung erster Theil.

Weitere Erläuterung über das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Gottheit, S. 332.

Sechzehnte Vorlesung. Verhältniß des Monotheismus zur Dreieinheitslehre, S. 337. Allgemeines über die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, S. 339. Näheres, das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Schöpfung betreffend, mit besonderer Rücksicht auf Röm. 11, 36. Die Freiheit des Menschen, S. 344. Die Gottgleichheit des Menschen. Fall des Menschen und dessen Folge, S. 349. Die durch den Menschen gesetzte Außergöttlichkeit der Welt, S. 352.

Siebzehnte Vorlesung. Wiederholte Erklärung über die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung, S. 355. Wiefern seine That (der Fall) sich zwar erklären, nicht aber a priori, sondern nur a posteriori beweisen läßt, S. 360. Falsche Bestrebungen des Menschen, den verlorenen Einheitspunkt wieder zu gewinnen. Wahres Bestreben, ihn durch die Philosophie (ideal) wiederherzustellen, S. 360. Stellung des Menschen zu Gott und zu den — außergöttlich gewordenen — Potenzen in Folge der neu gesetzten Spannung der letzteren, S. 365. Die Natur des durch diese Spannung entstehenden Processes — des mythologischen —, S. 368. Die Wirkung und Bedeutung der zweiten Potenz in diesem Proceß, wobei Erklärung des Ausdrucks: des Menschen Sohn, S. 371. Wie und warum Gott (der Vater) diese Welt trotz der Katastrophe fortbestehen läßt. Die ὀργὴ θεοῦ, S. 372. Unterscheidung der Aeonen (Weltzeiten), S. 376. — Uebergang zum Vortrag über Philosophie der Mythologie, S. 379.

Achtzehnte Vorlesung. Kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie nach dem folgenden Schema (S. 382 bis S. 410):

I.

Urbewußtseyn.

Der Urmensch, eingeschlossen zwischen den drei Potenzen, die an ihm gleichen Theil haben.

II.

Uebergang zum Proceß.

Der Mensch wendet sich dem einen Princip (B) ausschließlich zu und fällt in dessen Gewalt.

III.

Proceß.

A.

Erste Epoche. Ausschließliche Herrschaft des realen Princips (= B) im Bewußtseyn. Völliges Außersichseyn. — Uebergang zum folgenden Moment: astrale Religion — Uranos —. Zabismus, Religion der vorgeschichtlichen Menschheit.

B.

Zweite Epoche. Das reale Princip = B macht sich dem höheren zugänglich, überwindlich, wird zur Materie (Mutter) desselben (weiblich) —:

Inhalts der Mysterien durch die Frage nach dem Verhältniß des Dionysos zu den Mysterien. Erörterung a) über die specifische Wirkung des Dionysos (= zweiter Potenz) auf das Bewußtseyn und die Stufen dieser Wirkung (Sabazien. Phallagogien. Verhältniß der Hellenen als solcher zu den letzteren), S. 422; b) über den Gegensatz zwischen Dionysos und Orpheus und dem parallelen zwischen Orpheus und Homer (Homers Verhältniß zum Hellenenthum überhaupt), S. 426; c) über das Unstatthafte, orphische Geheimnisse mit bacchischen zu vermischen, S. 433. Schlußbemerkung über die bacchischen Ceremonien. Die Gefährten des Bakchos — Satyre, Silen, Pan.

Zwanzigste Vorlesung. Entwicklung des eigentlichen Inhalts der Mysterien 1) sofern sie Erlebnisse waren, S. 442. Welchen inneren Gewinn die Eingeweihten von dem Vorgang in den Mysterien gehabt (Befreiung von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes). Beweise für die Behauptung einer in der Einweihung wirklich empfundenen Seligkeit (andere Ansichten), S. 451.

Einundzwanzigste Vorlesung. Erklärung der Mysterien 2) sofern sie eine (übrigens scenisch mitgetheilte) Lehre waren, deren Inhalt auf die verursachenden Götter (das Reich der reinen Potenzen) ging, S. 460. Wie diese verursachenden Götter gedacht wurden a) in unauflöslicher Verkettung, b) als Gestalten eines und desselben Gottes — der dreifache Dionysos —, S. 464. Historischer Nachweis über diesen Inhalt der Mysterien. Der Name und die Prädikate des ersten Dionysos, des Zagreus, S. 465. Verhältniß desselben zum zweiten Dionysos, S. 472. Beweis der Unterscheidung eines dritten Dionysos = Jakchos, S. 475. Kurzes Eingehen auf die kritische Frage, die Zerreißungsgeschichte des Dionysos betreffend, S. 478. Das Verhältniß des Jakchos zu Demeter und deren wirkliche Versöhnung in den Mysterien, S. 483. Nachweisung darüber, S. 484. Stellung der nunmehr versöhnten Demeter (= Repräsentant des beruhigten mythologischen Bewußtseyns), ihre παρεδρία mit dem zweiten Dionysos. Die Kore und deren Bedeutung (Verwechslung der Persephone und der Kore bei den Neueren), S. 487. — Hieraus ergibt sich folgendes weitere Schema (Fortsetzung des obigen): [1]

b) Esoterische Seite.

Die verursachenden Potenzen als der eigentliche Verstand, das Geheimniß des ganzen Processes: — Mysterienlehre, deren Inhalt der Eine, aber nicht abstrakte sondern durch die drei Potenzen hindurchgehende Gott, der

aa) als realer, aber von der zweiten Potenz (Dionysos) bewältigter selbst = Dionysos wird — Dionysos der ersten Potenz (der älteste), Zagreus, = Dionysos der Vergangenheit — **aus** dem —,

bb) in seiner Verwirklichung, als Ueberwinder der ersten Potenz, Dionysos der zweiten Potenz ist, Bakchos = Dionysos der Gegenwart — **durch** den —,

[1] Ich bemerke, daß dieses Schema über die Philosophie der Mythologie vom Verfasser selbst herrührt und hier benutzt wurde. D. H.

cc) als durch beide gesetzter (der eigentlich seyn sollende) Dionysos der dritten Potenz, Jakchos = Dionysos der Zukunft, — in welchen alle Götter sind.

Diesen drei Gottheiten als ihr gemeinschaftliches Bewußtseyn entsprechend — Demeter.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. Allgemeine Erörterung über die Art der Erkenntniß in den Mysterien, S. 491. Wiefern zu den Mysterien auch eine Darstellung der Leiden des (im Proceß sich vergeistigenden) Gottes gehörte, und wie diese entweder als solche oder unter veränderter Form (als Leiden eines Menschen gedeutet) wirklich statt hatte, S. 495. Nothwendiges Festhalten des geschichtlichen (nicht-abstrakten) Charakters der Mysterien, S. 502. Erörterung der Frage, worin das (absolute) Geheimniß der Mysterien bestanden, und wie das Zusammenbestehen derselben mit dem öffentlichen Götterglauben möglich war, S. 504.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Wie die (unausgesprochene) Ahndung eines einstigen Verschwindens der Götterwelt — das Geheimniß der Mysterien — die Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters und der hellenischen Kunst erkläre, S. 511. Der — indirekte — Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht vom Geheimniß der Mysterien darin liegend, daß die verursachenden Götter als successive Weltherrscher gedacht wurden; letzteres erhellt a) aus der Idee der Ἄνακες, b) aus dem Namen der drei Anaces bei Cicero, c) aus der Vorstellung von Jakchos als heranwachsenden Herrschers, d) aus einer Stelle der Antigone, S. 513. Wiefern anzunehmen, daß die zukünftige Religion als eine allgemeine, die zertrennte Menschheit wieder einende gedacht worden sey, S. 522. Weitere Betrachtungen über die Mysterien überhaupt, S. 524, über das Verhältniß der kleinen zu den großen (Erklärung der Namen initia und τελεταί), S. 526, über das Natürliche ihrer Entstehung, S. 528. Uebergang zur (speciellen) Philosophie der Offenbarung, S. 529.

Erstes Buch.

Einleitung

in die

Philosophie der Offenbarung

oder

Begründung der positiven Philosophie.

Erste Vorlesung.

Es wird weder unangemessen scheinen noch unerwünscht seyn, wenn ich den Erklärungen, welche ich über den besonderen Gegenstand dieser Vorlesung zu geben im Fall bin, ein allgemeines Wort über Philosophie überhaupt vorausschicke. Es ist vielleicht keiner unter Ihnen, der nicht schon mit irgend einer Vorstellung oder wenigstens Vorahnung der Philosophie hieher gekommen. Hier — wird auch der Anfänger sagen — hier sollen mir die Fragen beantwortet werden, auf welche es in allen andern Wissenschaften keine Antwort gibt, und die jeden aufgerichteten Geist, früher oder später, aber unausbleiblich, beunruhigen, hier soll der Schleier hinweggezogen werden, der mir bis jetzt — nicht einzelne Gegenstände, sondern dieses Ganze selbst verhüllt hat, von dem ich mich als ein Glied fühle, und das mir, je mehr ich über das Einzelne mich zu unterrichten suchte, nur um so unbegreiflicher geworden ist. Hier unstreitig sollen zugleich jene großen, das menschliche Bewußtseyn aufrecht erhaltenden Ueberzeugungen gewonnen werden, ohne die das Leben keinen Zweck hat, und darum aller Würde und Selbständigkeit entbehren würde. Alle Wissenschaften, mit denen ich mich bisher beschäftigt habe, beruhen auf Voraussetzungen, die in ihnen selbst nicht gerechtfertigt werden. Die mathematischen Disciplinen schreiten in sich selbst ohne bedeutenden Anstoß fort; aber die Mathematik begreift sich selbst nicht; denn sie gibt keine Rechenschaft über sich selbst, über ihre eigne Möglichkeit, und sowie sie sich selbst

zu begründen versuchen wollte, würde sie eben damit über sich hinausschreiten, sie würde den Boden verlassen, auf dem sie allein ihre Resultate erzielen kann. Außer der Mathematik hat mich bis jetzt vorzüglich das Studium der alten Sprachen beschäftigt; ich verdanke demselben jene formelle Uebung des Geistes, die mich mehr als jede abstrakte Logik oder Rhetorik in den Stand setzt, die feinsten Abstufungen oder Unterschiede jedes Gedankens zu bemerken und auszudrücken; ich verdanke diesem Studium den unschätzbaren Vortheil, aus den großen Werken des Alterthums unmittelbar zu schöpfen, an dem Geiste, von dem sie durchweht sind, mich selbst immer wieder zu erheben und zu erfrischen. Aber je tiefer ich diese Mustersprachen erfaßt, ihren Bau erforscht habe, desto mehr fühle ich das Bedürfniß, in die Natur dieses wunderbaren Werkzeugs selbst einzudringen, dieses Werkzeugs, das, gehörig angewendet, mit unfehlbarer Sicherheit den Gedanken ausdrückt, und, was die Empfindung betrifft, zart genug ist, den leisesten Hauch derselben, stark genug, um den entsetzlichen Sturm der heftigsten Leidenschaften wiederzugeben. Woher die Sprache, wie ward, wie entstand sie den Menschen? Woher die Kraft, die dieses Werkzeug nicht etwa vor der Anwendung, sondern unmittelbar in der Anwendung selbst erschafft, das ich nicht mit den Händen oder mit äußeren Organen, sondern unmittelbar mit dem Geiste selbst handhabe, dem ich eigentlich inwohne, das ich beseele, in dem ich mich frei und ohne Widerstand bewege? — — Zunächst sodann habe ich auch einen Blick auf die äußeren mich umgebenden Gegenstände der Natur geworfen. Ich habe mich mit den Anfangsgründen der Physik bekannt gemacht, die ersten Anschauungen und Begriffe der allgemeinsten Naturerscheinungen mir erworben, die Gesetze der Schwere, des Druckes, des Stoßes habe ich kennen gelernt, die Wirkungen des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität gesehen. Auch Erklärungen dieser Phänomene habe ich gehört. Einige derselben, wie die Schwere, wurden auf immaterielle Ursachen, andere auf gewisse, wie man sagt, feine oder imponderable Stoffe zurückgeführt. Aber wenn ich alle diese Kräfte und alle diese Stoffe zugebe, wenn ich sogar zugebe, wovon ich

mich keineswegs in jedem Betracht überzeugt fühle, daß diese Stoffe, diese Kräfte die Erscheinungen wirklich erklären, immer bleibt mir Eine Frage übrig: woher und wozu diese Kräfte und diese Stoffe selbst, welche Nothwendigkeit haben sie zu existiren, warum gibt es solche? Ich will zugeben, das Licht entstehe aus oder es bestehe in Schwingungen des Aethers, aber dieser durch den Weltraum ausgegossene Aether selbst, welchen Grund seines Daseyns weiß ich anzugeben? er ist mir etwas so Zufälliges, daß ich ihn selbst nicht begreife, und also auch keine Erscheinungen durch ihn für wirklich erklärt halten kann. Auch in die Naturgeschichte habe ich einen Blick gethan, und wenn diese unerschöpfliche Mannichfaltigkeit von Farben, Formen und Bildungen, in der die organische Natur zu spielen scheint, schon meinen kindischen Sinn erregt, wenn ich später sodann ein stilles Gesetz zu ahnden glaubte, das einst meinen Geist durch dieses Labyrinth hindurchleiten, den Weg der schaffenden Natur selbst mir zeigen würde, so blieb mir doch immer Eine Frage unbeantwortet: warum überhaupt gibt es solche Wesen? warum gibt es Pflanzen, warum Thiere? Man antwortet mir: sie sind nur Stufen, über welche die Natur emporsteigt, um zum Menschen zu gelangen — im Menschen also werde ich die Antwort auf alle Fragen, das Wort für alle Räthsel finden, und schon darum geneigt seyn, denen beizustimmen, welche längst ausgesprochen haben: der einzige Gegenstand der letzten auf alle Fragen antwortenden Wissenschaft, der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch. Aber wenn der Mensch unleugbar das E n d e, und soweit das Z i e l alles Werdens und aller Schöpfung ist, bin ich darum berechtigt, ihn sofort auch als E n d z w e c k auszusprechen? Ich wäre dazu berechtigt, wenn ich anzugeben wüßte, was jenes Wesen, das durch alle Stufen des Werdens als wirkende Ursache hindurchgegangen ist, mit ihm g e w o l l t hat? Kann ich aber dieses angeben? Ich könnte mir jenes Wesen etwa als ein ursprünglich selbst blindes, durch alle Stufen des Werdens nach Bewußtseyn ringendes denken, und der Mensch wäre alsdann derjenige Moment — der Punkt, in welchem die bis dahin blinde Natur zum Selbstbewußtseyn gelangt wäre. Aber eben

dieß kann nicht seyn. Denn unser Selbstbewußtseyn ist keineswegs das Bewußtseyn jener durch alles hindurchgegangenen Natur, es ist nur eben unser Bewußtseyn und schließt keineswegs eine Wissenschaft alles Werdens in sich; dieses allgemeine Werden bleibt uns ebenso fremd und undurchsichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt. Wenn also in diesem Werden irgend ein Zweck erreicht ist, so ist er nur durch den Menschen, aber nicht für den Menschen erreicht; denn das Bewußtseyn des Menschen ist nicht = dem Bewußtseyn der Natur. Aber, antwortet man, allerdings in dem menschlichen Erkenntnißvermögen liegt er nicht, der letzte und höchste Zweck; wenn dem Menschen die Natur undurchdringlich, hinwiederum der Mensch der Natur fremd ist — der Natur, die ja über ihn und seine Werke wegschreitet, also für die er keine Bedeutung hat: so liegt der Grund davon eben darin, daß er sich von der Natur losgesagt hat, und daß er, wie die Erfahrung zeigt, keineswegs bloß bestimmt war, das Ziel oder Ende eines von ihm unabhängigen Processes zu seyn, sondern bestimmt, selbst der Anfänger und Urheber eines neuen Processes, einer zweiten Welt zu seyn, die sich über der ersten erhebt, — und der eigentliche Zweck des Menschen liegt also in dem, was er in dieser andern Welt, was er durch die Freiheit seines Willens seyn soll; er war nur soweit Ziel der Natur, als er bestimmt war, sie in sich aufzuheben, über sie hinauszuschreiten, eine neue Reihe von Ereignissen für sich anzufangen. Aber, weit entfernt hoffen zu können, durch diese Hinausschiebung des Endzwecks auf den wahren Grund der Welt zu kommen, wird jene Freiheit des Willens, die ich dem Menschen zugestanden, und von der ich nun die Lösung des großen Räthsels zu erwarten hätte, selbst zu einem neuen, ja dem allergrößten Räthsel, und stürzt den Menschen wo möglich in eine noch tiefere Unwissenheit zurück, als worin er sich zuvor in Betreff der bloßen Natur befand. Denn, wenn ich die Thaten und Wirkungen dieser Freiheit im Großen betrachte — und auch in die Geschichte habe ich wenigstens einen allgemeinen Blick geworfen, ehe ich mich zum Studium der Philosophie gewendet — diese Welt der Geschichte bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem

Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle. Denn wenn jedes andere Wesen der Natur an seiner Stelle oder auf seiner Stufe das ist, was es seyn soll, und demnach seinen Zweck erfüllt, so ist vielmehr der Mensch, weil er das, was er seyn soll, nur mit Bewußtseyn und Freiheit erreichen kann, solang' er, seines Zweckes unbewußt, von dieser ungeheuern, nie ruhenden Bewegung, die wir Geschichte nennen, gegen ein Ziel fortgerissen wird, das er nicht kennt, wenigstens für sich selbst zwecklos, und da er der Zweck alles andern seyn soll, so ist durch ihn auch alles andere wieder zwecklos geworden. Die ganze Natur müht sich ab, und ist in unaufhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Mensch seinerseits ruht nicht, es ist, wie ein altes Buch sagt, alles unter der Sonne so voll Mühe und Arbeit, und doch sieht man nicht, daß etwas gefördert, wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, wobei man stehen bleiben könnte. Ein Geschlecht vergeht, das andere kömmt, um selbst wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geschehe, woran endlich diese Unruhe ihr Ziel finde; alles, was geschieht, geschieht nur, damit wieder etwas anderes geschehen könne, das selbst wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird, im Grunde also geschieht alles umsonst, und es ist in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menschen selbst nichts als Eitelkeit: alles ist eitel, denn eitel ist alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt. Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts? —

Daß es nun eine Wissenschaft gebe, die auf diese Fragen antworte, uns jener Verzweiflung entreiße, ist unstreitig ein dringendes, ja ein nothwendiges Verlangen, ein Verlangen, nicht dieses oder jenes Individuums, sondern der menschlichen Natur selbst. Und welche andere Wissenschaft sollte die seyn, die dieß vermag, wenn es nicht die

Philosophie ist? Denn alle anderen unter den Menschen bekannten, von ihnen erfundenen oder ausgebildeten Wissenschaften haben jede ihre bestimmte Aufgabe, und keine antwortet auf diese letzte und allgemeinste Frage. Und so wäre denn kein Zweifel darüber: die Philosophie ist die an sich und zu jeder Zeit begehrenswertheste Wissenschaft, weil durch sie sogar alles andere Wissen erst seinen höchsten Bezug und seinen letzten Halt bekommt. Kann ich jene letzte Frage nicht beantworten, so sinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenlosen Nichts. Aber nicht jetzt erst und etwa nur zu unserer Zeit sind jene Fragen aufgeworfen worden, ist das Bedürfniß der Philosophie entstanden. Was Horaz von Helden sagt: Fuere fortes ante Agamemnona, das gilt auch von Weisheitsforschern. Nicht unter den Platanen des Ilyssus allein, auch unter Palmen, auch am Ganges und Nil haben philosophische Geister gewandelt, wenn auch von dorther kein vernehmliches, entscheidendes Wort, höchstens unbestimmte Laute zu uns gedrungen; aber schon die früheren wie die späteren Philosophen Griechenlands, Pythagoras wie Platon, kannten Fragen, wegen der sie es der Mühe werth hielten, selbst ans Ende der bekannten Erde zu gehen, um Antwort auf sie zu holen, wie noch der sterbende Sokrates seine Schüler auffordert, auch bei den Barbaren nach Weisheit zu fragen. Und wie viele und welche inhaltsvolle Jahrhunderte sind nun inzwischen über den menschlichen Geist hinweggegangen; wie hat erst durch das nach Europa verpflanzte Christenthum, dann durch die in neuester Zeit fast unbeschränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloß sich berührt, wie sind sie gleichsam genöthigt worden sich in einem und demselben Bewußtseyn zu durchdringen, einem Bewußtseyn, das schon darum allein zum Weltbewußtseyn erweitert seyn sollte! Was hat allein deutscher Geist für Philosophie seit dem Mittelalter bis jetzt gewirkt und gethan! Und dennoch müssen wir gestehen, vielleicht gab es nie eine Zeit, wo eine, die großen Gegenstände wirklich angreifende, nicht bloß mit Formeln sie umgehende Philosophie dringender und allgemeiner gefordert wurde als eben jetzt, und keine Zeit, wo wir von dem eigentlichen Ziel der Philosophie weiter verschlagen scheinen konnten

als eben jetzt. Wenn eine lange Zeit hindurch die menschlichen Dinge sich in einem gewissen gleichförmigen Gang behauptet haben, so werden die zum Leben nothwendigen Ueberzeugungen, die auch unabhängig von aller Philosophie eben durch ihre Nothwendigkeit sich Geltung erworben, zu einer Art von süßer Gewohnheit, und in solchen Zeiten denkt man nicht leicht an eine Untersuchung der Principien, und wenn auch die lang bewahrten Grundsätze und Lehren unvermeidlich längst sich gelockert, ja ihre ursprüngliche Kraft im Grunde verloren haben, wird eben dieß als Geheimniß behandelt. Aus Furcht, den behaglichen Zustand zu zerstören, vermeidet man der Sache auf den Grund zu sehen, oder es auszusprechen, daß die moralischen und geistigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch bloß gewohnheitsmäßig noch zusammengehalten worden, durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben sind. Ein solcher Zustand kann oft unglaublich lange so hindauern, vielleicht gerade darum, weil das Unhaltbare des früheren Glaubens (nach den bisherigen Begriffen) so offenbar ist, daß die mächtigeren Geister nicht der Mühe werth finden es aufzudecken, und meist ohnmächtigeren, selbst etwas zu schaffen unvermögenden Köpfen das Geschäft überlassen, öffentlich auszusprechen, was allen tiefer Sehenden längst kein Geheimniß war, daß nämlich für diese als unantastbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr im Bewußtseyn der gegenwärtigen Zeit zu finden ist. Da entsteht denn meist ein großes Geschrei, nicht sowohl über die Sache, die man längst sich nicht verbergen konnte und auch jetzt nicht leugnen kann, als über die unziemliche Keckheit, mit der sie ausgesprochen worden. Der weiter Sehende aber wird in diesem allem nur ein wirkliches Bedürfniß erkennen, — das Bedürfniß, sich der das menschliche Leben zusammenhaltenden Principien auf eine neue Art bewußt zu werden. Nicht jene Wahrheiten, sondern das Bewußtseyn, in dem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem andern erweiterten Bewußtseyn Platz machen. Der Uebergang zu diesem neuen Bewußtseyn **kann** aber nicht geschehen ohne eine Störung, ja selbst eine momentane Aufhebung des früheren Zustandes; in dieser allgemeinen Erschütterung wird eine Zeit lang **nichts**

Festes mehr seyn, an das man sich anschließen, auf das man bauen könnte; die schönen und beglückenden Illusionen einer vergangenen Zeit verschwinden vor der unerbittlichen Wahrheit. Wahrheit, reine Wahrheit ist es, die man in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man sich, wenn eine Zeit gekommen ist, wo jeder Lüge, jeder Täuschung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen ist, daß die Wahrheit um jeden Preis, auch um den schmerzlichsten, gewollt werde. Der deutsche Geist insbesondere hat seit länger als einem halben Jahrhundert, seit Kants Kritik der reinen Vernunft, eine methodische Untersuchung der Fundamente alles Wissens, ja aller Grundlagen des menschlichen Daseyns und Lebens selbst eingeleitet, hat seitdem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit gleich wechselnden Scenen, mit so anhaltendem Feuer nie gekämpft worden ist, und weit entfernt dieß zu bedauern, möchte man nur dem Deutschen zurufen, daß er aushalte in diesem Kampfe und nicht nachlasse, bis der große Preis errungen ist. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfnisse, die Auflösung drohenden Erscheinungen unserer Zeit schildern mag, desto gewisser kann der wahrhaft Unterrichtete in diesem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer großen und bleibenden Wiederherstellung erblicken, die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich war, der die rücksichtslose Zerstörung alles dessen, was faul, brüchig und schadhaft geworden, vorausgehen mußte. Aber es muß ein Ende dieses Kampfes geben, weil es keinen end-, d. h. zweck- und sinnlosen Fortschritt, wie manche sich vorstellen, geben kann. Die Menschheit schreitet nicht ins Unendliche fort, die Menschheit hat ein Ziel. Allerdings ist daher auch ein Punkt zu erwarten, wo das Streben nach Wissen sein langgesuchtes Ende erreicht, wo die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe kommt, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschließenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittelung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die

der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen, und aus denen zum Theil unsere Zeit noch blutet.

„Es heißt sich zuviel — so kann man unsern letzten Aeußerungen etwa entgegnen — von der Philosophie versprechen, wenn man eine Wiederherstellung der Zeit durch sie für möglich hält, die Philosophie ist vielmehr selbst in Mißachtung gesunken, nirgends zeigt sich mehr jene allgemeine Theilnahme, jene Begeisterung für Philosophie, wie man sie in einer frühern Zeit gekannt hat". Es mag seyn, daß, durch zufällige Umstände begünstigt, eine längere Zeit hindurch sich eine Art zu philosophiren geltend gemacht hat, welche manchem achtbaren Mann einen gewissen Widerwillen gegen Philosophie mitgetheilt, vielleicht schreibt sich von solcher Zeit eine ganze Klasse von ehrenwerthen Gelehrten her, die aller Philosophie entbehren zu können glauben, und dessen auch kein Hehl gehabt haben, wo dann freilich, wenn nicht etwa zu dem bloßen geschichtlichen Wissen antik-classischer Sinn hinzukommt und als Ersatz eintritt, der Mangel tieferer Bildung bald gar fühlbar wird. Aber wenn ich in der Philosophie das Mittel der Heilung für die Zerrissenheit unserer Zeit sehe, so meine ich damit natürlich nicht eine schwächliche Philosophie, nicht ein bloßes Artefact, ich meine eine starke Philosophie, eine solche, die mit dem Leben sich messen kann, die, weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheuern Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geschäft der bloßen Negation und Zerstörung beschränkt zu seyn, ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt.

Vielleicht aber sagt man: es ist überhaupt nicht der Wissenschaft, also auch nicht der Philosophie gegeben, die grellen Mißtöne dieser Zeit wieder in Einklang zu bringen. Wäre die Heilung und Zurechtbringung der Zeit nicht eher von der Poesie zu erwarten? Aber die Geschichte zeigt uns wohl, daß eine glückliche, von sich selbst beruhigte und befriedigte Zeit wie von selbst sich in Poesie ergießt und ausspricht, daß Poesie gleichsam das natürliche Erzeugniß einer solchen über alle ihre wesentlichen Interessen beruhigten Zeit ist; dagegen zeigt uns die

Geschichte kein Beispiel, daß eine tief zerrissene, an ihr selbst irre und zweifelhaft gewordene Zeit sich durch Poesie wieder geheilt oder zurechtgebracht. Das Geheimniß ist für die Glücklichen, sagt Schiller. Man könnte wohl sagen, die Poesie sey für die Glücklichen. Aber wo sind diese Glücklichen, in einer Zeit, die mit ihrer Vergangenheit und Gegenwart zerfallen, den Durchbruch in eine andere Zeit, in die wahre Zukunft nicht finden kann? Findet sich in einer solchen Zeit ein wirklicher Dichter, so wird dieser ein solcher seyn, der alle Mißtöne der Zeit in seinem Geiste zu sammeln, sie zu einem kunstreichen, aber höchstens subjektiv großen Ganzen zu verbinden weiß, wie Lord Byron; geringere Geister werden zum materiell Entsetzlichen, ja Abscheulichen greifen müssen, damit der Wirklichkeit gegenüber die Poesie doch noch etwas zu seyn scheint. Aber ich brauche mich hierüber eigentlich nicht zu äußern; dem Vernehmen nach ist das Urtheil über unsere Zeit, über Deutschland wenigstens, was die Poesie anbetrifft, schon von einem andern gesprochen, und zwar von einem solchen, der nicht viel von der Philosophie hält, der aber eine frische, gesunde Poesie nur erst wieder von politischen Umwälzungen erwartet. Dieß möge nun s e i n e Meinung bleiben, auf welche einzugehen ich keine Ursache habe. Aber die allgemeine Frage möchte ich aufwerfen: wie kann einer, der einem so wesentlichen Elemente der deutschen Literatur, als die Philosophie ist, keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, sich das Vermögen zuschreiben, die Zukunft der deutschen Literatur vorherzusagen? Denn so tief hat die Philosophie in alle Verhältnisse der Zeit und Literatur eingegriffen, namentlich hat sie zur Poesie einen so tiefen und innerlichen Bezug gewonnen, daß fortan oder doch zunächst beider Schicksal nur ein gemeinschaftliches seyn kann, und daß, wie früher Poesie der Philosophie vorausging, und zu dieser namentlich in Goethe ein wahrhaft prophetisches Verhältniß hatte, so jetzt die wiederauflebende Philosophie ein neues Zeitalter der Poesie herbeizuführen bestimmt ist, schon indem sie der Poesie, wenigstens als nothwendige Grundlage, die großen Gegenstände zurückgibt, an welche unsere Zeit den Glauben verloren, weil ihr früher schon alles Verständniß derselben verloren gegangen war.

Aber allerdings hat ein aufrichtiger Lehrer der Philosophie Einwendungen gegen die von ihr gehoffte Wirkung nicht erst von andern zu erwarten, es ist seine Pflicht, wenn er die erhebende Seite der Philosophie gezeigt hat, nun auch die düstere und abschreckende Seite derselben hervorzukehren, damit keiner sich täusche: und Stoff genug zu melancholischen Betrachtungen über die Philosophie gibt nun schon ein Blick in ihre bisherige Geschichte, und liegt schon in dem Umstande, daß bis jetzt noch keine Art zu philosophiren, oder wie man sonst sagt, keines der verschiedenen philosophischen Systeme sich in die Länge behaupten konnte. Ich sage, es ist Pflicht des Lehrers, auch diese Seite der Philosophie hervorzukehren, die vielmehr abschreckt als anzieht. Denn wer bedenkt, wie viele auf diesem klippenvollen Meere Schiffbruch gelitten, wie manche ohne allen Beruf zur Philosophie in fruchtlosem und verkehrtem Streben nach Philosophie das Mark ihres Lebens verzehrt, ihr Inneres ausgehöhlt haben, wer sodann, ohne von den verödeten Weisheitshallen vorzeitlicher Weisheitsschulen zu reden, zwischen den verwitterten Leichensteinen vormaliger Lehrgebäude wandelt, wer, näher unserer Zeit, bemerkt, wie die das ganze Mittelalter hindurch im Besitze einer fast ausschließlichen Herrschaft gebliebene, selbst noch im Zeitalter der Reformation von Häuptern und Lehrern der beiden Kirchen begünstigte Scholastik, wie diese im 17ten Jahrhundert ohne großen Widerstand der gegen sie beinah' noch unmündig zu nennenden Philosophie des Cartesius, wenn nicht in den Schulen, doch in der allgemeinen Meinung, plötzlich und so ganz erlag, daß man nun anfing allgemein undankbar gegen sie zu werden, und es nichts Geringeren als des ganzen Ansehns eines Leibniz bedurfte, um sie nur einigermaßen wieder zu Ehren zu bringen; — wie nicht minder das geistvolle Leibnizische System in der Form, die Christian Wolff ihm gegeben, lange Zeit die deutschen Schulen beherrschte, aber dennoch beinahe schon verschwunden war, und nur noch einzelne zerstreute Anhänger zählte, als die Kantsche Kritik der reinen Vernunft ihm ein wissenschaftliches Ende machte, ja wie es schon früher einer seichten Popular-Philosophie ohne Grundsätze und Leitstern hatte weichen müssen; —

wie dann wieder die zuletzt genannte Philosophie, der sogenannte Kriticismus, der eine Zeit lang ein fast unumschränktes, ja man könnte sagen tyrannisches Ansehen genoß, heutzutage von vielen, die sich philosophischer Studien und Kenntnisse rühmen, kaum noch gekannt, noch weniger verstanden ist, wie er insbesondere jeden Einfluß auf alle großen Fragen des Lebens verloren hat; — wie alsdann der kraftvolle Fichte, der Urheber des transscendentalen Idealismus, dessen Erscheinung wie ein Blitz wirkte, der für einen Augenblick gleichsam die Pole des Denkens umkehrte, aber auch wie ein Blitz wieder verschwand, in dem gegenwärtigen Bewußtseyn der Deutschen kaum noch die Stelle finden würde, an die er damals sein System anlegte, so zwar, daß man Schwierigkeit findet, den Nachkommen den Grundgedanken seiner Lehre nur noch zu verdeutlichen; — wer sodann bemerkt, wie nach einer Zeit freudiger Bewegung, wo mit der gelungenen Aufhebung des Gegensatzes zwischen realer und idealer Welt alle Schranken des bisherigen Wissens gefallen schienen, Ein Gesetz durch die Welt der Natur und des Geistes hindurchgeführt war, und wie damals zugleich die Natur selbst der neuen Erkenntniß entgegenzukommen schien durch jene Reihe glänzender und aufhellender Entdeckungen, welche der ersten Wahrnehmung des Galvanismus folgten, wie da, sage ich, um einen Ausdruck Goethes zu brauchen, ein wahrer Wissenshimmel sich niederzulassen schien, wer bemerkt, wie nach einer solchen Zeit dennoch eine neue Verdüsterung eingetreten ist, und was groß begonnen, kleinlich geendet hat — wer dieß alles übersieht und betrachtet, wahrlich, der möchte mit Wehmuth erfüllt werden über die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen nach jenem höchsten Wissen, das in der Philosophie verlangt wird, möchte zuletzt nur tiefe, wenn auch bittere Wahrheit finden in jenen Worten, die Goethe im Faust dem verneinenden Geist in den Mund legt:

O glaube mir, der manche tausend Jahre
An dieser harten Speise kaut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut.

Glaub' unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht.
Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsterniß gebracht,
Und euch taugt einzig Tag und Nacht.

Diese Verschiedenheit, dieser Wechsel nicht bloß voneinander verschiedener, sondern einander widerstreitender Systeme ist eine Erscheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigenthümliche Natur der Philosophie ankündigt; und wenn wir nicht darauf verzichten, diese Natur vollständig zu erkennen, muß eben auch jene Erscheinung in Betracht gezogen, und wo möglich aus der Natur der Philosophie selbst begriffen werden.

Man kann sich über diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme nicht etwa damit hinwegsetzen, daß man sagt, jede Philosophie sey doch eben auch Philosophie, wie jede Art von Obst Obst sey, und wie man wunderlich finden würde, wenn jemand Trauben, oder irgend eine andere Sorte von Obst zurückwiese, denn er habe nur Obst, nicht dieses Obst verlangt. Ich glaube nicht, daß der Einwurf, der von der Verschiedenheit der Systeme in der Philosophie gegen sie selbst hergenommen wird, sich bloß mit diesem Gleichnisse abweisen läßt. Denn erstens ist es doch nicht an dem, daß, wer Obst verlangt, darum jedes annehmen muß; denn wenn man ihm unter diesem Titel z. B. Holzbirnen oder sogenannte Heerlinge anböte, so hätte er Recht zu sagen, das sey kein Obst, er aber habe Obst verlangt, nämlich genießbares; wie ein Durstiger, der Wasser verlangt, darum nicht gehalten wäre auch Scheidewasser zu sich zu nehmen; denn er habe ein trinkbares verlangt — nicht ein bloß physisch oder mechanisch trinkbares, ein potile, sondern ein für seinen Geschmack trinkbares, ein potabile. Zweitens ist es auch nicht an dem, daß wir bloß Philosophie überhaupt verlangen. Dieß wäre etwa im Sinne von Vätern oder Vormündern, die ihre Pflegbefohlenen anweisen, auf der Universität auch Philosophie zu hören, gleichviel — welche, weil es doch einmal zur nothwendigen Bildung gehöre, auch etwas von Philosophie zu wissen, oder außerdem

um doch eine gewisse Uebung im logischen und dialektischen Argumentiren zu erhalten, oder wie man zu sagen pflegt, damit überhaupt der Kopf aufgeräumt werde. Etwas von Philosophie will doch jeder wissen, wie mancher, der sich die Miene gibt, die Philosophie zu verachten, es vielleicht nicht übel nehmen würde, wenn man ihm sagte, er verstehe keinen Marsch zu componiren, oder keine lateinischen Verse zu machen, gar sehr übel aber, wenn man ihm sagen wollte, er sey ein unphilosophischer Kopf.

Aber gerade, wenn jemand es aussprechen dürfte, daß er nicht bloß Philosophie überhaupt, sondern allerdings die Philosophie wolle oder vorzutragen gedenke, die Philosophie, die es ist, und also auch bleibt, gerade ein solcher würde am meisten geneigt seyn, den vorausgegangenen Entwicklungen, die ja alle in der wahren Philosophie ihr Ziel finden müssen, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; er gerade wird die größte Scheu empfinden, die Meinung zu erregen, als sollen die Zuhörer für irgend ein einzelnes System ausschließlich bearbeitet, und über alle außer demselben liegenden Standpunkte absichtlich in Unwissenheit gelassen oder nur parteigängerisch berichtet werden. Nichts könnte ein jugendliches und für Wahrheit feurig entflammtes Gemüth mehr empören, als die Absicht seines Lehrers, seine Zuhörer für irgend ein besonderes oder einzelnes System bearbeiten, ihnen gleichsam die Freiheit der Untersuchung auf diese Weise unter der Hand wegziehen, escamotiren zu wollen. Ich habe daher sonst wohl allen meinen andern Vorträgen über Philosophie eine genetische Entwicklung der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die neueste Zeit vorausgehen lassen, und es sind seitdem eine Menge Entwicklungen derselben Art vorgetragen und geschrieben worden, nur daß leider bei sehr vielen die Parteiabsicht allzugrell hervortrat; denn leider ist in manchen Kreisen die Philosophie allmählich zur Parteisache geworden, wobei es nicht um Wahrheit zu thun, sondern um Aufrechthaltung einer Meinung. Für dießmal werde ich mich beschränken, von Kant anzufangen, oder vielmehr, da der Kantschen Philosophie die alte Metaphysik zum Grunde liegt, die kein System in dem Sinne war, wie man seit Cartesius von

Systemen spricht, sondern wie z. B. in Deutschland von einem gemeinen deutschen Rechte die Rede ist, so war die ehemalige Metaphysik gewissermaßen die gemeine deutsche in den Schulen herrschende Philosophie, die sich auch nach Erscheinung jener Systeme immer noch behauptete, da nie die ganzen Systeme, z. B. das Cartesische, höchstens einzelne Theile derselben, in die gäng und gäbe Philosophie Aufnahme fanden. Aus diesem Grunde werde ich von der ehemaligen Metaphysik ausgehen, um zu zeigen, wie in Folge nothwendiger Entwicklungen die Philosophie dahin gelangen mußte, daß sie — als negative und positive sich unterschied, aber zugleich zu erkennen, daß in der Verbindung dieser beiden Seiten erst ihr vollkommener und nach allen Seiten befriedigender Abschluß sich finde. Sie sehen, daß ich diesen in einem früheren Vortrag bereits berührten Punkt hier, wo es sich um die Darstellung der positiven Philosophie selbst handeln wird, wieder aufnehme, um ihn noch weiter zu begründen und auszuführen. Da aber dießmal die negative oder rationale Philosophie nur ihrer allgemeinen Grundlage, nur ihrer Idee und Methode nach zur Sprache kommen wird, ohne selbst ausgeführt zu werden, so werde ich für diesen Zweck eine andere, manchen unter Ihnen vielleicht faßlichere Ableitung dieser Wissenschaft versuchen.

Zweite Vorlesung.

Ich schicke der Entwicklung selbst noch einige allgemeine Bemerkungen voran über das Hören philosophischer Vorträge. Es ist nichts gewöhnlicher in Betreff philosophischer Vorträge, als über Unverständlichkeit klagen zu hören. Es geschieht dabei manchem Lehrer insofern Unrecht, als man sich vorstellt, die Schuld liege an seiner individuellen Unfähigkeit sich deutlich auszudrücken, es fehle ihm überhaupt nur die Gabe der klaren Auseinandersetzung, während die Schuld vielmehr eben an der Sache liegt; denn wo die Sache an sich unverständlich, verworren ist, da würde alle Kunst des Vortrags sie nicht verständlich machen können. Erst hätte man sich also um Verständlichkeit in der Sache selbst bemühen müssen, dann hätte sich die des Vortrags von selbst ergeben. Denn auch hier gilt, was Goethe sagt:

Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor.

Das Wahre ist keineswegs von der Art, daß es nur mit unnatürlichen Anstrengungen sich finden, oder mit unnatürlichen Worten und Formeln sich aussprechen ließe. Die meisten verderben sich gleich den ersten Eintritt in die Philosophie durch die unnatürliche Spannung, die sie für die rechte Stimmung halten, sich ihr zu nähern. Es ist manchen mit der Philosophie gegangen, wie Menschen, die lange Zeit bloß mit ihres Gleichen zu leben gewohnt waren, und wenn sie nun

mit Höheren umgehen oder vor einem sogenannten Großen dieser Erde erscheinen sollen, sich linkisch, ungeschickt und unnatürlich benehmen; ja man glaubt, in der Philosophie gehöre ein solches Benehmen so sehr zur Sache, daß man zuletzt den Grad wissenschaftlicher Meisterschaft nach dem Grad der widernatürlichen Verzerrungen und Verrenkungen beurtheilt, in die eine Philosophie verfällt. Im Gegentheil aber darf man sich davon überzeugt halten, daß alles, was nur auf verdrehte und verschrobene Weise sich ausdrücken läßt, schon darum nicht das Wahre und Rechte seyn kann. Das Wahre ist leicht, sagt ein Alter; nicht daß es uns ohne Bemühung zufiele, denn eben dieses Leichte und Einfache zu finden, ist das Schwerste, und viele sind gerade nur darum schwer zu verstehen, weil sie eben dieses Einfache nicht gefunden. Die meisten stellen sich vor, das Wahre müsse schwer seyn, um das Wahre zu seyn; aber wenn das Wahre gefunden ist, hat es immer etwas von dem Ei des Columbus an sich. Ein vollendetes Kunstwerk, ein Gemälde von Raphael sieht wie ein müheloses, wie ein von selbst entstandenes aus, und jeder meint, es könne gar nicht anders seyn, aber nur der Künstler weiß, wie viel er hinwegwerfen mußte, um zu diesem Punkt einleuchtender Klarheit und Verständlichkeit zu gelangen. Der Unterschied zwischen dem bloßen Schnörkler und dem eigentlichen Künstler besteht eben darin, daß der erste in den bloßen Zugängen zur Kunst und Wissenschaft stecken bleibt, ohne je an die Sache zu kommen, der andere über diese hinaus zur Freiheit gelangt, mit freier Kunst waltet. Fassen Sie Muth zur Philosophie; es ist in der Philosophie nicht um eine Ansicht zu thun, die dem menschlichen Geiste wie eine Bürde, wie ein schweres Joch auferlegt würde; ihre Last muß leicht, ihr Joch sanft seyn. Platon zerkreuzigt sich nicht, wie mancher neuere Philosoph; von Platon kann man sagen, was von Orpheus gesagt worden, daß er durch die bloßen Töne seiner Musik Felsen bewegt und die wildesten Ungeheuer in der Philosophie bezähmt hat.

Also nach objektiver Verständlichkeit, nach Klarheit in der Sache muß man zuerst streben; denn die subjektive Verständlichkeit läßt allerdings sehr verschiedene Grade zu, und wenn das Wahre nur das an

sich Verständliche seyn kann, folgt nicht umgekehrt, daß das Verständliche schon darum, weil es dieß ist, das Wahre sey. Denn das Gemeine, Alltägliche ist freilich das jedem Verständliche, und es gibt eine Deutlichkeit in der Philosophie, die vielmehr den Anfänger und gerade die besseren Köpfe zur Verzweiflung bringt, wie ich von einem weiß, dem ein wohlmeinender Lehrer, als er glaubte, es sey nun Zeit, daß er sich auch mit Philosophie beschäftige, ein Hauptbuch der damaligen Popular-Philosophie, Feders Logik und Metaphysik, in die Hände gab, ein Buch, das ihn mit der tiefsten Betrübniß erfüllte, weil er es nicht zu verstehen glaubte, denn, was er davon verstand, schien ihm zu trivial, als daß er es für den wirklichen Inhalt des Buches halten konnte, und wegen der zu großen Deutlichkeit des Buches gab er es auf je etwas von Philosophie zu begreifen. Als ihm aber derselbe Lehrer später die Leibnizschen Aphorismen, die unter dem Namen Theses in gratiam principis Eugenii bekannt sind (für den berühmten Herzog Eugen von Savoyen geschrieben, und die Grundsätze der Monadologie enthaltend), in die Hand gab, da faßte er wieder Muth, und glaubte von der Philosophie doch vielleicht noch etwas verstehen zu können. Es läßt sich auch nicht eben ein allgemeines Maß von Verständlichkeit angeben, das jedem gerecht wäre, und diejenigen, die bei einer verdrehten, erzwungenen Art die Philosophie zu behandeln hergekommen sind, finden alsdann gerade das Einfache, Nichtverdrehte schwer; ungefähr so, wie jemand, der den ganzen Tag in einem Tretrade gegangen wäre, am Abend dieses Tages nicht mehr in die gewöhnliche, natürliche Bewegung sich finden könnte. Man müßte solche Verwöhnte behandeln können, wie Sokrates die Schüler, die ihm aus den Schulen der Sophisten und Eleaten zukamen, die er mit leichten Fragen gleichsam auf schmale Kost setzend, erst wieder an das Einfache und Gesunde zu gewöhnen suchte. Aber für eine solche Behandlung ist freilich in der Einrichtung unseres Universitäts-Unterrichtes noch nicht gesorgt.

Wenn die Philosophie im Allgemeinen im Rufe einer gewissen Unverständlichkeit steht, so ist vielleicht desto wichtiger, auch auf die gewöhnlichen Unterstützungs- und Erleichterungsmittel Rücksicht zu nehmen,

deren man sich bedient, um einen Vortrag sich verständlicher zu machen. Ich will auch hierüber Einiges sagen.

Zu den Unterstützungsmitteln eines mündlichen Vortrages werden vorzüglich Lehrbücher gerechnet, fremde oder selbstgeschriebene, die der Vortragende zu Grunde legt, die er commentirt und erklärt. Nun kann ich meinen Vorträgen, wenigstens dem gegenwärtigen, kein fremdes Lehrbuch zu Grunde legen, ebensowenig ein eignes, auch ist der Inhalt gerade dieser Vorträge eben nicht für die Form eines gewöhnlichen Lehrbuchs geeignet; er besteht nicht in einer Folge von fertigen, einzeln aufzustellenden Lehrsätzen, seine Resultate erzeugen sich zwar in stetiger, aber doch durchaus freier, lebendiger Fortschreitung und Bewegung, deren Momente sich nicht im Gedächtnisse, sondern nur im Geiste festhalten lassen. Es müßten also die ganzen Vorträge, soweit sie rein wissenschaftlich sind, gedruckt werden; dieß wird nun wohl auch geschehen; und ich muß es meinen Herren Zuhörern überlassen, ob sie nach dieser Erklärung noch des andern gewöhnlichen Mittels sich bedienen wollen, oder es vielleicht für überflüssig finden: ich meine das so allgemein gebräuchliche Nachschreiben, welches man eben damit besonders rechtfertigt, daß es in den Stand setze, bei jedem Punkte nach Bedürfniß zu verweilen, und sich die ganze Folge der Momente immer wieder zurückzurufen. Aus diesem Grunde, weil es allerdings an einem Lehrbuche fehlt, und gegen das Nachschreiben in diesem Sinne, besonders wenn es wirklich zur Wiederholung kommt, und die ganze Arbeit nicht im bloßen Nachschreiben besteht, habe ich nichts eingewendet, sondern es nachgesehen. Denn übrigens kann ich nicht leugnen, daß ich das Nachschreiben philosophischer Vorträge immer nur mit Beschränkung, nur sehr bedingungsweise habe billigen können, nicht wegen des Mißbrauchs, den ich erst hier erfahren sollte, so wie, wie weit, was den Schutz betrifft, den Kunst und Wissenschaft zu erwarten haben, die Wissenschaft noch gegen die Kunst zurücksteht. Denn wenn in dieser Metropole deutscher Bildung, wie ich Berlin mit Ueberzeugung genannt habe, auf einem öffentlichen Platze ein plastisches Kunstwerk aufgestellt würde, so würde sich in der Klasse des untersten Pöbels kein Individuum finden,

das im Stande wäre, dieses Kunstwerk unmittelbar nach der Aufstellung zu verstümmeln, zu beschmutzen, oder mit Koth zu bewerfen; so weit ist die allgemeine Bildung längst durchgedrungen, und es bedürfte nicht der Gesetze, nicht der vorauszusehenden allgemeinen Entrüstung, um solchen Frevel abzuhalten. Wenn aber ein wissenschaftliches Kunstwerk in öffentlichen Vorträgen entfaltet worden, da, scheint es, hat eine schmutzige und bettelhafte Buchmacherei, die es verstümmelt und besudelt, weder eine Manifestation des Unwillens noch selbst die Anwendung bestehender Gesetze zu fürchten. Doch, wie gesagt, nicht wegen möglichen Mißbrauchs dieser Art, sondern ganz unabhängig davon, hat mir das Nachschreiben philosophischer Vorträge, wenigstens für sich allein, immer ein zweideutiges Mittel geschienen, sich des Verständnisses einer wissenschaftlichen Entwicklung zu versichern. Bei bloß mechanischem Nachschreiben ist immer zu besorgen, daß, während man nur darauf denkt, das Wort des Lehrers aufzufassen, darüber der Zusammenhang der Gedanken selbst verloren geht, den man auch nachher aus einem fehlerhaft nachgeschriebenen Hefte umsonst wieder herzustellen sich bemüht. Der bekannte griechische Philosoph Antisthenes, ein Haupt der kynischen Schule, wurde einst von einem Schüler gefragt, was er nöthig habe, um dessen Lehrstunden zu besuchen. Der Philosoph antwortete ihm: er bedürfe eines *βιβλαρίου καινοῦ*, eines *γραφείου καινοῦ* und eines *πίνακος καινοῦ* — eines neuen Büchleins (wahrscheinlich für die Reinschrift), eines neuen Griffels und eines neuen Täfleins (wahrscheinlich zum Nachschreiben), so konnten nämlich die Worte verstanden werden, und der Schüler, wenn man ihn sich wie den im Faust denkt, mochte im Augenblicke ganz zufrieden seyn, aus dem Munde des Philosophen die eigne Meinung bestätigt zu hören, daß es zum Verständniß eines philosophischen Vortrags vor allem eines neuen Griffels und Täfleins bedürfe. Aber der ernste Kyniker war ein Schalk wie Mephistopheles, und verstand sich trotz eines Franzosen aufs Calembourgmachen; denn wenn man das Wort *καινοῦ* als zwei Wörter nahm, so sagte er dem Schüler: er brauche ein Büchlein und Verstand, einen Griffel und Verstand, ein Täflein und Verstand, d. h. im Grunde

nur Verstand, auf alles andere komme es nicht an, die Hauptsache sey das eigne selbstthätige Denken, der eigne Verstand, den man brauchen müsse. Die Rede war wie die des bekannten Generals Montecuculi, der dem Kaiser auf die Frage, was zum Kriege nöthig sey, antwortete: Dreierlei sey nöthig, erstens Geld, zweitens Geld, drittens Geld. — Derselbe Antisthenes antwortete einem Zuhörer, der ihm klagte, daß er die Hefte seiner Vorträge verloren habe: Du hättest sie in deine Seele, nicht auf Blätter schreiben sollen. — Das fruchtbringendste Nachschreiben möchte seyn, wenn man mit Auswahl und Unterscheidung nur die wesentlichen Punkte und vorzüglich die Uebergänge, die Verbindungsglieder der Untersuchung sich bemerkt, und dann nach diesem Auszug — dieser Skiagraphie — das Ganze selbst wieder auszuarbeiten und herzustellen sucht, wozu die Möglichkeit dießmal insofern gegeben ist, als zwischen jeder Vorlesung ein Tag frei bleibt. (Ich habe gefunden, daß bei dieser Einrichtung für das Verständniß philosophischer Vorträge mehr herauskömmt, als bei ununterbrochen folgenden Vorlesungen, welche die Masse des Gehörten nicht zu bewältigen erlauben). Sucht man auf diese Weise sich den ganzen Vortrag wiederherzustellen, so wird dieß ein selbstgewonnener Inhalt, und diese Bemühung wird wieder vortheilhaft auf ein urtheilvolleres und schärferes Auffassen des Vortrags zurückwirken; denn so lernt jeder mehr auf das achten, was in der fortschreitenden Entwicklung den Zusammenhang vermittelt, auf die Gelenke der Untersuchung. Noch besser, wenn mehrere zusammen dieß thun, einer dem andern hilft, den andern ergänzt, und wo durch ein solches Zusammenwirken das Ganze erst wieder erzeugt wird. Dadurch erst wird es sich jedem beleben, und der durch gemeinsame Bemühung gewonnene, im gemeinsamen Besprechen tiefer durchdrungene Inhalt wird zugleich das Band einer wahren, geistigen Freundschaft werden. Denn das ist der größte Reiz des akademischen Lebens, oder sollte es wenigstens seyn — dieses Zusammenseyn mit andern, die für Einen gemeinsamen Zweck so vereinigt sind, wie in der Folge des Lebens Menschen nicht leicht wieder vereinigt seyn können.

Um eine hohe Schule steht es erst dann gut, wenn viele, wenn

wenigstens alle Besseren und Begabteren sich über das, was in der Wissenschaft vor allem suchens- und wünschenswerth ist, verstehen, und so eine Art von wissenschaftlichem Gemeingeist, überhaupt eine charaktervolle Jugend sich bildet, die nicht ungewiß schwankt, sondern mit Entschiedenheit vom Gemeinen, in welcher Form auch es sich darstellen mag, sich abgewendet hat. Es gibt unter Erwachsenen genug von der Art, welche Dr. Luther Windfaher nennt, die nach allen Seiten den Mantel rücken, um zu erfahren, wo der Wind herweht, und die nach Luthers Worten erst zusehen wollen, ob Christus oder Belial Recht behalte. Der Jugend ziemt es zu dem Rechten, das sie als solches erkannt, zu stehen, das bessere Gefühl in nichts zu verleugnen. Das größte Talent selbst wird erst durch Charakter geadelt; ein Charakter bildet sich aber nur im Kampfe und Gegenkampf, bei übrigens gemeinschaftlichem Streben nach Einem Ziel. Diese Wechsel-Erregung und -Begeisterung für die Wissenschaft erst ist die wahre Würze des akademischen Lebens, ohne welche alle andere Freude desselben bald schaal wird. Wenn das deutsche akademische Leben für viele in der Erinnerung einen dauernden Werth behält, wenn das Gesicht der ältesten Männer sich noch erheitert bei dem Andenken an die Universität und das Leben auf derselben, so ist dieß gewiß nicht wegen der Erinnerung an sinnliche Vergnügungen, sondern vorzugsweise wegen des mit jenem Andenken verbundenen Bewußtseyns eines gemeinschaftlichen, mannhaften Strebens für geistige Ausbildung und höhere Wissenschaft. Derjenige hat das akademische Leben nicht genossen, dem es nicht in inniger Verbindung mit Gleichgesinnten, im gemeinschaftlichen Bemühen um Ueberzeugung und Licht in den wichtigsten Dingen verflossen ist.

Es steht edler Jugend so wohl an, nach dem Sonnenschein sorgen-, auch wohl gedankenloser Fröhlichkeit, zu der sie gewissermaßen noch berechtigt ist, auch die dunkeln Schatten des Ernstes zu suchen, und es ist wesentlich, daß dieser Ernst sich nicht in der Art und im Gegenstande vergreife. Derjenige ist kein Freund der Jugend, der sie mit dem Gram und der Sorge um den Weltlauf oder dem Gang der

Staatsverwaltung zu erfüllen sucht, während sie die Kraft leitender Gesinnungen und Ueberzeugungen erst zu gewinnen hat. Ebenso ist es meist nur ein Mißbrauch für fremde Zwecke und eigne Hohlheit dazu, die Jugend, wie man sagt, zu Manifestationen für die Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, ich sage ein Mißbrauch für fremde Zwecke, solange man zweifelhaft seyn kann, wie weit eben diejenigen, welche das Wort Denkfreiheit im Munde führen, selbst die Denkfreiheit zuzugeben gesonnen sind, die sie eigentlich doch vorzüglich nur für ihre eignen zufälligen Meinungen in Anspruch nehmen, während sie andere und entgegengesetzte Ansichten auf jede Weise, die in ihrer Macht steht, zu verfolgen sich berechtigt halten, und was die Lehrfreiheit betrifft, solange die, welche davon reden, es etwa ganz in der Ordnung finden, daß jemand sich von einer Kirche anstellen und ernähren lasse, deren Grundlage er heimlich durch seine Vorträge zu untergraben sucht, aber dennoch selbst keine unbeschränkte Lehrfreiheit zugeben, da sie z. B. einem Lehrer der Theologie bei einer protestantischen Facultät, der mit Geist und Feuer, wie es ja wohl möglich wäre, etwa die Nothwendigkeit eines sichtbaren Oberhaupts der Kirche, eines obersten und unfehlbaren Richters in Glaubenssachen, und andere Grundsätze der römischen Kirche behaupten und aufstellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit schwerlich gestatten würden. Daß Denken und Forschen unbeschränkt, daß die Wissenschaft, daß auch (wenigstens innerhalb der Schranken des Schicklichen und Geziemenden) das Lehren frei seyn müsse, dieß versteht sich so sehr von selbst, daß solche Gemeinplätze fast nur die Absicht haben können, auf eine ungefährliche Weise zu verstehen zu geben, daß hier oder dort die Denk- oder Lehrfreiheit gefährdet sey, und so wohlfeilen Kaufs zum Ruhm besonderer Freimüthigkeit zu gelangen. Allerdings soll auch die Jugend für das unschätzbare und von Deutschland theuer erkaufte Gut — möge der Himmel und der gute Sinn unserer Fürsten geben, daß dieß Gut durch den ungeschickten Gebrauch nie verloren gehe! — begeistert werden, aber gewiß nur, damit sie um so eifriger strebe, sich diejenige geistige und wissenschaftliche Tüchtigkeit zu erwerben, die nöthig ist, von dieser Freiheit einen

würdigen Gebrauch zu machen, und dasjenige hervorzubringen, wegen dessen es der Mühe werth war jene Freiheit zu erobern; denn für das Alltägliche und Triviale bedarf es keiner Denkfreiheit. Eine totale Umkehrung menschlicher Weltansicht, wie sie mit dem copernikanischen Weltsystem gegeben war, konnte die geistigen Gewalthaber einer früheren Zeit veranlassen, einen Galilei einzukerkern und zum Widerruf zu zwingen. Eine Welt vollkommen ausgebildeter und organisirter Thiere, die sich dem menschlichen Auge erst mittelst ungeheurer Vergrößerungen aufschließt, Ehrenbergs Entdeckung, hätte einer früheren beschränkten Zeit unheimlich und gefährlich erscheinen können, als ob es dabei nicht mit rechten Dingen zugehe. Das sind Entdeckungen, durch die das menschliche Denken befreit, erweitert und wirklich auf eine höhere Stufe gestellt wird. Aber ob bei einem lateinischen Schriftsteller declarabat oder declamabat zu lesen, davon empfindet die Welt nichts; ob man die Deduktion der Kategorien, wie es seit Aristoteles bis auf die letzte Zeit gebräuchlich war, und was seinen guten Grund hatte, mit der Kategorie der Quantität, oder denen der Qualität anfangen solle, wie es einer neueren Logik beliebt hat, vielleicht nur weil sie mit der Quantität nicht anzufangen wußte, das ist vielleicht für die Schule nicht ganz unwichtig, aber in der Welt wird dadurch nicht das Geringste verändert. Uebrigens muß man billig seyn und dem Gemeinwesen zugestehen, gegen die Resultate des Denkens und namentlich der Philosophie wenigstens nicht völlig gleichgültig zu seyn. Denn wenn es je möglich wäre, daß eine Doctrin die Oberhand bekäme, nach welcher das Beste und Klügste für den Menschen übrigbleibende Essen, Trinken und anderes der Art wäre, eine Doktrin, nach welcher überhaupt aus den menschlichen Ueberzeugungen alles Metaphysische hinweggenommen würde, wenn es je möglich wäre, daß eine solche aufkäme — was ich jedoch so wenig für möglich halte, als daß das Affengeschlecht über das der Menschen Herr werde, oder die Menschen wie immer von der Oberfläche der Erde verschwänden, und alsdann die Affen Herren der Welt würden — aber gesetzt, es könnte eine solche Lehre aufkommen, dann allerdings hätte der Staat nichts anderes zu thun, als mit stumpfer

Resignation seinem Untergange entgegen-, gleichsam mit untergeschlagenen Armen zuzusehen.

Der ganze Bau menschlicher Dinge ist jenem Bilde vergleichbar, das der König von Babylon im Traume sah: dessen Haupt war von feinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz, seine Schenkel von Eisen, aber seine Füße theils Eisen, theils Thon; da aber die Füße zermalmet wurden, da wurden miteinander zermalmet Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, und wurden wie Spreu auf der Sommertenne, und der Wind verwehete sie, daß man sie nirgends mehr finden konnte. Könnte man je aus dem Staate und öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphysik ist: sie würde auf gleiche Weise zusammenbrechen. Ihre Metaphysik ist die Ehre, ist die Tugend, wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland. Was würde das Ende und Resultat einer Philosophie, wie die oben bezeichnete seyn (wenn man anders etwas der Art Philosophie nennen kann)? Antwort: die Moral Fallstaffs in dem bekannten Monolog vor Anfang der Schlacht: „Die Ehre spornt mich vorzugehen. Ja, wenn mich aber die Ehre beim Vordringen zu Tode spornt, wie dann? Kann mir Ehre ein Bein ersetzen? Nein. Oder einen Arm? Nein. Oder den Schmerz einer Wunde stillen? Nein. Ehre versteht sich also nicht auf Chirurgie? Nein. Was ist Ehre? Ein Wort. Was ist ein Wort? Luft. Also Ehre ist Luft. Wer hat sie? Der im Gefecht starb. Fühlt er sie? Nein. Hört er sie? Nein. Sie ist also nicht fühlbar? Für den Todten nicht. Aber lebt sie vielleicht mit den Lebenden? Nein. Warum nicht? Die Verläumdung gibt es nicht zu. Ich mag sie also nicht. Ehre ist ein bloßer Leichenstein, und so endigt mein Katechismus.“ Mit solcher Fallstaffsmoral müßte auch der Katechismus jener Doktrin enden, wenn aus der Welt und dem Glauben der Menschen erst alles Metaphysische hinweggenommen wäre. Mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte (ich verehre diese Wissenschaften hoch), mit Poesie und Kunst selbst lassen sich die menschlichen Dinge nicht regieren. Den wahren Verstand der Welt gibt eben die rechte

Metaphysik, welche nur darum von jeher die königliche Wissenschaft genannt worden. Gerade aus dem Grunde, aus welchem von manchen die Universitäten getadelt werden, weil sie den Jüngling in zu großer Absonderung von der Welt halten, als ob er dieser nicht gerade bedürfte, damit ihm die ruhige und ungestörte Entwicklung und Ausbildung seiner geistigen Kraft bewahrt werde, sind unsere Universitäten wohl berechnete, erhaltenswerthe, ruhmwürdige Anstalten. In den Weihestunden dieser glücklichen Zeit werden die großen Entschlüsse gefaßt, die Ideen empfangen, die nachher in die Wirklichkeit hervortreten sollen: hier muß jeder die Aufgabe seines Lebens finden und erkennen. Glaube keiner, daß in der Folge ihm etwas entstehen könne, wozu er nicht hier schon den Grund gelegt, oder daß ihm irgend ein Werk, das er das Werk seines Lebens nennen möchte, gelingen könne, das nicht hier wenigstens schon als Ahndung vor seiner Seele gestanden. Selbst Träume der Jugend — blieben sie auch Träume — sind nicht ohne Bedeutung, wenn sie für das künftige Leben dem Gemeinen unzugänglich machen, wenn man auf sie anwenden kann, was Schiller dem unglücklichen Don Carlos sagen läßt:

Sagen Sie
Ihm, daß er für die Träume seiner Jugend
Soll Achtung haben, wenn er Mann seyn wird;
Nicht öffnen soll dem tödtenden Insekte
Gerühmter besserer Vernunft das Herz
Der zarten Götterblume — daß er nicht
Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
Begeisterung, die Himmels-Tochter, lästert.

Das möge denn auch für Ihre Zukunft gelten. Wundern Sie sich nicht, wenn ich in diesem Halbjahr persönlicher zu Ihnen spreche, als in einem früheren, das kommt daher, daß mein Hierbleiben entschieden ist. Damit habe ich die Pflicht übernommen, Ihnen nicht bloß Lehrer, sondern auch Freund und Rather zu seyn, so viel ich es vermag: mein Beruf dazu liegt ebensowohl in der Wissenschaft, die ich lehre, der einzigen, den ganzen Menschen von Grund aus ergreifenden, der Philosophie, als darin daß ich, so fern auch die Jahre mich von

Ihnen gerückt haben, dennoch einst gefühlt, wie Sie jetzt fühlen, und auch jetzt noch nicht verlernt habe zu fühlen, wie man in Ihren Jahren fühlt.

Wenn der Zustand der geselligen Verhältnisse, unter denen die Wissenschaft bei uns existirt, dem Lehrer nicht erlaubt, auf die Weise der alten Philosophen zu lehren, wenn das Verhältniß des Schülers zu dem Lehrer nicht mehr, wenigstens nicht allgemein, wie zu Sokrates, wie zu Platons Zeiten ein Lebensverhältniß seyn kann: so möchte man gern wenigstens versuchen, sich einem solchen Verhältniß anzunähern, indem man dafür sorgte, daß die Mittheilung zwischen Lehrer und Zuhörer nicht eine einseitige, sondern eine wechselseitige sey. Niemand bezweifelt, daß es dem Zuhörer vortheilhaft ist, wenn er sich gegen den Lehrer aussprechen, ihm seine Zweifel vortragen, Aufschlüsse über das ihm dunkel Gebliebene verlangen, und durch Fragen sich versichern kann, ob und inwieweit er den Sinn des Lehrers erfaßt habe. Aber auch dem wohlmeinenden und gewissenhaften Lehrer kann es nicht gleichgültig seyn, zu wissen, ob er verstanden worden, ja er kann nur dann mit Beruhigung zu einem Folgenden fortgehen, wenn er überzeugt seyn darf, daß das Vorhergegangene, von welchem das Folgende abhängt, richtig und vollständig aufgefaßt worden. Nicht selten wird der Lehrer erst durch seine Zuhörer auf einen Mißverstand aufmerksam gemacht, an den er nicht gedacht hatte (denn wer könnte an alle möglichen denken?) und kann mit einem Wort vielleicht einen Irrthum abschneiden, der auf alles Folgende verdunkelnd und verwirrend eingewirkt hätte. Eine solche gegenseitige Mittheilung habe ich daher früher meist durch ein mit den Vorlesungen verbundenes Conversatorium möglich zu machen gesucht, wo jeder Fragen aufwerfen, Zweifel vortragen, auch das Gehörte nach seiner Auffassung wiederholen konnte, um sich diese bestätigen oder nach Umständen berichtigen und ergänzen zu lassen. Vielleicht wird sich in der Folge etwas Aehnliches auch hier einrichten lassen; einstweilen möge es damit wie im vorigen Winter seyn, daß jeder, dem etwas dunkel geblieben oder der einen Zweifel hegt, den er sich nicht auflösen kann, sich deßhalb schriftlich an mich wende durch ein unterzeichnetes, entweder

aufs Katheder gelegtes oder in meine Wohnung geschicktes Blatt. Was auf solche Weise mir zukommt, werde ich jederzeit entweder auf der Stelle, wenn der Zusammenhang nicht zu sehr darunter leidet, oder an der gelegenen Stelle beantworten. Ich setze voraus, daß sich unter meinen Zuhörern keiner befindet, der hiernach glauben könnte, er wäre nur hier, um Einwürfe zu machen, nicht aber, um vor allem zu lernen. Ich setze einfältiglich, und wie sich geziemt, voraus, es sey keiner hier, der nicht die wirkliche, redliche Absicht habe, von mir — es sey viel oder wenig — aber jedenfalls zu lernen. Glaubt einer die Sachen, von denen hier die Rede ist, besser zu verstehen als ich, so lasse er's mich wissen, damit ich so schnell als möglich suche, von ihm zu lernen. Der Natur der Sache nach kann von Fragen, Bedenken, Einwürfen erst die Rede seyn, wenn eine Sache ganz durchgesprochen, der Lehrer sich vollständig über sie erklärt hat. Es gibt Menschen, die keine Erziehung haben, die, sowie sie etwas für sie Unerhörtes vernehmen, ein Jucken empfinden, Einwendungen zu machen. Etwas der Art will ich freilich nicht befördern, bin aber auch überzeugt, daß ich es nicht zu besorgen haben werde. Bis zu einem gewissen Punkt muß das pythagorische Stillschweigen einem jeden Schüler Gesetz seyn, so lange bis die Sache völlig erschöpft ist.

Ich habe die verschiedenen Unterstützungs-Mittel eines mündlichen Vortrags durchgegangen, Lehrbücher, Nachschreiben, Wechsel-Mittheilung zwischen Lehrer und Schüler. Ich will jetzt noch eines erwähnen, das nach Umständen eines der mächtigsten Unterstützungs-Mittel beim Studium jeder Wissenschaft, und also auch für das Verstehen eines philosophischen Vortrags seyn kann, ich meine die Lektüre, das Studium der Hauptwerke, die in jeder Wissenschaft geschrieben sind, und ein bedeutendes Moment in der Fortschreitung oder Fortbildung derselben bezeichnen.

Ich habe schon, indem ich von Hauptwerken sprach, hinlänglich angedeutet, daß ich Tageslektüre für wissenschaftliche Studien nicht förderlich halte — so wenig als das Geschwätz des Tages, das heute gehört wird und morgen vergessen ist, ohne eine Spur in unserem

Innern zurückzulassen. Aber auch zwischen übrigens ernsten und wissenschaftlichen Werken ist noch ein Unterschied, nicht alle sind auf gleiche Weise aus der Quelle geflossen, nicht alle gleich ursprünglich. Wenn man dieser secundären Werke nicht etwa zum Verständniß der höheren schlechthin benöthigt ist, so wird man wohl thun, sich ausschließlich an die ursprünglichen zu halten und diesen desto mehr Zeit und Anstrengung zu widmen. Ein einziger Dialog des Platon, wie der Sophist, der Philebus, bis auf den Grund und in der ganzen Tiefe erschöpft, wird gewiß jedem ein weit bedeutenderes Resultat gewähren, als ein ganzes Heer von Commentaren. Aus den eigentlichen Originalwerken kommt uns zugleich immer ein eigenthümlich belebender Geist entgegen, der unsere eignen produktiven Kräfte stärkend anregt, während sie bei anderen einschlafen.

Auch in moralischer Hinsicht ist es bei weitem weniger, als man denkt, gleichgültig, was man liest. Es steht im Leben nicht immer in unserer Gewalt, wem wir einen Eingang in unser Inneres verstatten wollen; desto genauer sollte man es mit der Lektüre nehmen, um sich frühe schon an das Ewige, Bleibende, Dauernde zu gewöhnen, und verachten zu lernen, was nur von gestern ist und morgen nicht mehr seyn wird.

Soll ich nun bezeichnen, was in Bezug auf den zunächst folgenden Vortrag oder auf das Studium der Philosophie überhaupt vor allem empfehlenswerth ist, so wird es unvermeidlich seyn, noch bestimmter als früher folgendes auszusprechen.

Noch immer seit der großen durch Kant eingeleiteten Bewegung ist es nicht um diese oder jene Philosophie, es ist um die Philosophie selbst zu thun, wie bei Kants Kritik es sich um diese handelte. De capite dimicatur, es geht um die Hauptsache, nämlich eben um die Philosophie selbst. Es muß freilich solchen, die durch zufällige Umstände vielleicht sich ermuthigt wähnen konnten, es sey die Zeit gekommen, wo ihre Leerheit, die absolute Negation alles Metaphysischen in der Wissenschaft und der Menschheit sich nur auf den Thron setzen darf, es muß solchen sehr ungelegen seyn zu hören,

daß man noch einmal auf die Fundamentaluntersuchungen — historisch zu sprechen bis auf Kant — zurückzugehen habe. Sie werden daher alles aufbieten, dieses Unternehmen, da sie es nicht hindern können, wenigstens zu verdächtigen, und werden z. B. vorzuspiegeln suchen, es sey dabei bloß um Religion zu thun — der Streit sey ein religiöser — man wolle nur die Religion im alten Sinne, insbesondere nur positive Religion herstellen u. s. w., denn damit glaubt man jedes Streben schon hinlänglich verrufen. Aber so ist es nicht. Es handelt sich, und zwar sehr ernstlich, noch einmal — möge es das letzte Mal seyn! — um die Bedeutung der Philosophie selbst.

Wir geben vorläufig gar keine bestimmte Philosophie zu, weder eine religiöse, noch eine die sich rühmt die irreligiöse zu seyn. Wir lassen beide dahingestellt, denn über das Abgeleitete kann man nicht reden, ehe man der Hauptsache, hier also der Philosophie selbst, gewiß ist. Seit Kants Kritik der reinen Vernunft war die Philosophie in einem fortschreitenden Werden, und sie ist vielleicht gerade jetzt in einer letzten Krisis begriffen. Läßt sich auch schon das nothwendige Resultat dieser Krisis einsehen, so kann man es doch, vorerst wenigstens, und solange dieses Resultat nicht zu allgemeiner Anerkennung gebracht ist, nicht unabhängig von dem geschichtlichen Proceß darstellen, dessen Ende es ist, d. h. wir sind genöthigt, den ganzen Weg der Philosophie von Kant bis jetzt zu durchschreiten. Denn die Meinung, als könnte irgend etwas aufgestellt werden, das sich ganz vom Zusammenhange mit Kant losreiße, muß ich aufs bestimmteste widersprechen. Dieß würde schon allein auch der Erfolg zeigen, indem alles was diesen Zusammenhang aufzuheben, sich außer diesem aufzubauen versucht hat, wenn auch viele Mühe und viel Scharfsinn darauf verwendet worden, kaum in beschränkten Kreisen einige, aber durchaus keine allgemeine Beachtung sich zu erwerben wußte. Ich nenne als Beispiel nur, was man die Herbartische Philosophie nennt [1].

Die eben im Werden, wenn auch im letzten Stadium ihres Werdens, in der Ausarbeitung ihres letzten Resultates begriffene Philosophie

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 283, Anm. 1.

läßt sich vorerst wenigstens auf lehrreiche unterrichtende und allgemein überzeugende Weise nicht darstellen, ohne auf Kant zurückzugehen. Soll ich daher für den Anfang dieses Vortrages irgend ein Studium empfehlen, so wüßte ich nichts Belehrenderes und Wirksameres als das Studium dieser Kantschen Kritik der reinen Vernunft, mit der um so mehr der Anfang zu machen ist, als sie zugleich für den größten Theil des jetzigen philosophischen Sprachgebrauchs die eigentliche Quelle ist. Wer aus der Philosophie sein besonderes Studium macht, hat noch immer mit Kant anzufangen. Nicht alle sind in diesem Falle, aber auch diejenigen, welche der Philosophie nur einen Theil ihrer Zeit zuwenden, sollten wenigstens nicht unterlassen, den kurzen, aber bündigen, noch von Kant selbst gebilligten Auszug der Kritik der reinen Vernunft zu studiren, dessen Urheber, Johannes Schulze, noch Erläuterungen dazu geschrieben hat.

Ich bin nun wieder auf den Punkt zurückgekommen, den ich zum voraus als Anfang unserer eignen Entwicklung bezeichnet habe, auf Kant.

Dritte Vorlesung.

Kant selbst setzt die alte Metaphysik voraus, seine Kritik bezieht sich unmittelbar auf diese. Auch wir werden also von dieser auszugehen haben. Sie selbst stammt von der Scholastik, welche das ganze Mittelalter hindurch im Allgemeinen die herrschende Philosophie war. Die Differenzen, welche innerhalb der Scholastik selbst statthatten, waren keine wesentlichen Differenzen, durch die sich der Standpunkt verändert hätte. Seit dem Sturz der Scholastik ist ein so lang dauernder Friede in der Philosophie nicht wieder erreicht. Die eigentliche Philosophie, die höchste philosophische Wissenschaft war der Scholastik die Metaphysik, ein Wort, dessen Ursprung insofern zweifelhaft, als ungewiß ist, ob der Titel, den das jetzt Metaphysik genannte Buch des Aristoteles trägt, vom Urheber selbst sich herschreibt. Der wörtlichen Bedeutung nach wäre Metaphysik die Wissenschaft, welche auf diejenigen Gegenstände sich bezieht, die über das bloß Physische und Natürliche hinausreichen. Insofern könnte sie betrachtet werden als die Wissenschaft, die sich vorzugsweise mit Uebernatürlichem und Uebersinnlichem beschäftigt. In der That war dieß auch der Hauptgegenstand der ehemaligen Metaphysik. Gott an sich und in seinem Verhältnisse zu der Welt — die Welt selbst, die in ihrer Totalität, als All gedacht, nicht mehr der Gegenstand einer *bloß* physischen Vorstellung oder Erkenntniß ist — Anfang und Endabsicht der Welt — der Mensch als das Band zwischen der physischen und einer höheren Welt — Freiheit des menschlichen Willens —

Unterschied zwischen Gut und Bös, Ursprung dieses Unterschieds, Entstehung des Uebels überhaupt, Geistigkeit der menschlichen Seele, Fortdauer derselben nach dem Tode — dieß machte allerdings den Hauptinhalt der Metaphysik aus. Dennoch konnte man die angeführten nicht als ihre ausschließlichen Gegenstände betrachten; auch war sie nicht Hyperphysik, sondern Metaphysik, denn z. B. auch an der sichtbaren Natur ist nicht alles Gegenstand einer bloß physischen Erforschung, auch die sinnliche Natur hat ihre metaphysische Seite. Ferner, wenn auch das absolut Uebersinnliche, Gott, das Ziel aller metaphysischen Bestrebungen war, so kam es darauf an, die geistigen Mittel einer Erkenntniß dieses Uebersinnlichen zu finden. Diese nun fand die Metaphysik in den drei verschiedenen Arten von Erkenntniß, die daher auch als drei Quellen unserer Erkenntniß sich ansehen lassen, und die man genau kennen muß, um in den Geist der alten Metaphysik einzudringen, denn in der That war sie nur durch Zusammensetzung oder Zusammennehmung dieser drei Quellen der menschlichen Erkenntniß möglich.

Die erste dieser Quellen war der Verstand, intellectus, unter welchem das Vermögen der allgemeinen Begriffe verstanden wurde, welche angewendet auf die Erfahrung zu allgemeinen Principien werden.

Gleichwie man nämlich beobachten kann, daß im gemeinen wie im wissenschaftlichen Verstandesgebrauch gewisse Formen des Urtheilens und Schließens gleichsam instinktmäßig angewendet werden, und sich beständig wiederholen — Formen, welche, wenn sie, vom Stoff ihrer Anwendung befreit, in ihrer Reinheit oder Abstraktion hingestellt werden, alsdann zum Inhalt der sogenannten gemeinen oder formalen Logik werden — so war leicht wahrzunehmen, daß allen unsern Urtheilen und Schlüssen gewisse letzte allgemeine Begriffe zum Grunde liegen, ohne welches jedes Denken, nicht bloß das philosophische, unmöglich wäre. Wer keinen Begriff von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung hätte, könnte über nichts denken. Wenn der Chemiker den Erfahrungssatz, daß der Hergang des Verbrennens in einer Verbindung des Sauerstoffs der atmosphärischen Luft mit dem verbrennenden Körper bestehe, vorzüglich aus der Gewichtszunahme des verbrennenden Körpers, z. B. eines

Metalls im Verbrennen, und der dieser Zunahme entsprechenden Abnahme des Gewichts der übrig gebliebenen Luft beweist, was setzt er dabei stillschweigend voraus, ohne vielleicht selbst sich dessen bewußt zu seyn? Nichts anderes als den Satz, daß die zufällige Erscheinungsweise der Körper wechseln könne, ohne daß die Substanz selbst einer Zu- oder Abnahme unterworfen sey, d. h. er unterscheidet wenigstens die Substanz der Körper von ihren Accidenzen — also er unterscheidet Substanz und Accidens überhaupt. Ebenso wenn irgend eine neue Erscheinung die Aufmerksamkeit des Naturforschers erregt, und er die Ursache dieser Erscheinung zu suchen sich aufgefordert fühlt, so setzt er hiemit, ohne sich weiter deßhalb zu rechtfertigen, als etwas sich von selbst Verstehendes den Begriff der Wirkung und Ursache so wie das Gesetz voraus, daß keine Wirkung in der Natur ohne eine bestimmende Ursache möglich sey. Weil in Folge dieser allgemeinen Begriffe und Principien alles Denken, alles Hinausgehen über die bloße Sinnenvorstellung selbst erst möglich wird, weil also mit diesen Begriffen und Principien das Denken selbst aufgehoben würde, so setzte man voraus, daß dieselben mit der Natur des Denkens selbst schon gesetzt, die dem Denken natürlichen oder, wie man später auch sagte, dem Denken an- oder eingeborenen seyen, die man nicht erst nöthig habe aus der Erfahrung zu schöpfen, diese gebe nur den Stoff ihrer Anwendung, sie selbst aber seyen schon mit dem menschlichen Verstande selbst der Erfahrung vorausgegeben, in welcher Beziehung sie dann auch wohl apriorische Begriffe und Gesetze genannt wurden.

Die erste Quelle der Erkenntniß setzte also die alte Metaphysik in den reinen Verstand, den sie als die Quelle oder als das Vermögen aller jener Begriffe und Gesetze bestimmte, welche für uns mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet sind. Diese wären nun aber ohne alle Anwendung, wenn die Erfahrung nicht hinzukäme.

Als zweite Quelle der in der Metaphysik zu erzeugenden Erkenntnisse wurde also die Erfahrung angesehen, welche dann wieder in die innere und äußere unterschieden wurde, je nachdem sie uns von Erscheinungen oder Zuständen außer uns oder in unserem eignen Innern

belehrt. Die Erfahrung offenbart uns nicht das Allgemeine, Nothwendige und Bleibende, sondern eben nur das Besondere, Zufällige und Vorübergehende der Dinge. Aber eben dieses Besondere und Zufällige an den Dingen ist der eigentliche Stützpunkt der Wissenschaft, das worauf sie sich in Erzeugung von Erkenntniß und Wissenschaft stützt, denn dieß wurde nebenbei immer vorausgesetzt, daß die Metaphysik nicht eine schon gegebene und ohne unser Zuthun vorhandene Wissenschaft, sondern eine erst zu erzeugende sey. In jenen allgemeinen Begriffen und Gesetzen des Verstandes liegt durchaus keine erzeugende Thätigkeit, diese für sich würden nichts produciren, in ihnen für sich liegt kein wirkliches Wissen; schon Aristoteles sagt das bedeutende Wort: scire est agere, intelligere est pati; wir scheinen uns eher passiv gegen die Nothwendigkeit zu verhalten, welche jene Begriffe und Principien unserm Denken auflegen; ebenso ist das, was wir unmittelbar aus der Erfahrung schöpfen, etwas, was wir nehmen, aber nicht hervorbringen.

Die erzeugende Thätigkeit, welche erst die philosophische genannt werden kann und durch die uns erst Metaphysik entsteht, hat nur ihre Voraussetzungen in jenen beiden ersten Quellen der Erkenntniß, in dem Intellectus und der Erfahrung. Dasjenige Vermögen aber, welches sich dieser Voraussetzungen als Stützpunkte bedient, um vermittelst derselben zu demjenigen zu gelangen, was uns weder unmittelbar durch den reinen Verstand (der überhaupt nichts Concretes, Wirkliches, also noch weniger etwas Persönliches gibt) noch durch die Erfahrung gegeben ist — dieses weder durch den reinen Verstand noch durch die Erfahrung Gegebene ist eben das absolut Uebersinnliche — das Vermögen also, das uns in den Stand setzt, von jenen beiden Voraussetzungen aus zur Erkenntniß des Uebersinnlichen zu gelangen (eine Erkenntniß, die, wie sich hieraus von selbst ergibt, auf jeden Fall nur eine vermittelte seyn kann) ist eine dritte Quelle der Erkenntniß überhaupt, und die unmittelbare Quelle der frei erzeugten Erkenntnisse. Es ist die ratio, die Vernunft, als das Vermögen zu schließen. Dieses Vermögen zu schließen besteht lediglich in der Anwendung der allgemeinen, mit dem Verstand selbst gegebenen Principien auf das in der Erfahrung vorliegende Zufällige,

wodurch wir auf ein Drittes geführt werden, das über die beiden erhaben, zugleich mit beiden etwas gemein haben muß, oder beide vereinigt, nämlich auf das schlechthin Allgemeine, das als solches zugleich ein Concretes ist, oder auf das absolut Concrete, das, eben darum weil es dieß ist, zugleich das schlechthin Allgemeine ist, auf Gott als die wahrhaft allgemeine Ursache, der doch zugleich als solche (als allgemeine Ursache) ein Persönliches und darum Besonderes ist; dieß nämlich glaubte die Metaphysik bloß durch die Vernunft, als Vermögen zu schließen, erreichen zu können. Indem ich die durch die Erfahrung gegebenen Erscheinungen in dem Begriffe Welt zusammenfasse, und diese selbst als das Zufällige (das auch nicht seyn könnte), obwohl Seyende bestimme, indem ich sodann auf dieses existirende Zufällige das allgemeine Verstandesgesetz anwende, daß nämlich alles das, was sich als bloße Wirkung, d. h. als ein auch nicht seyn Könnendes, verhält (denn dieß ist der eigentliche Begriff der Wirkung), nicht ohne eine Ursache, sondern nur durch eine bestimmte Ursache zur Existenz bestimmt seyn kann, so erhebe ich mich eben damit theils zum Begriff einer absoluten Ursache, durch welche die Welt, d. h. der Complex aller speciellen und bloß relativen Ursachen und Wirkungen, selbst zum Daseyn bestimmt ist, theils zur Einsicht in die Existenz dieser absoluten Ursache, welche zu erkennen als das letzte und höchste Ziel aller Metaphysik betrachtet wurde. — Im allgemeinen also beruht die ehemalige Metaphysik auf der Annahme, durch Anwendung der allgemeinen Begriffe und Grundsätze auf das in der Erfahrung Gegebene schließen zu können auf das was über aller Erfahrung ist. Man hat diese Metaphysik in neuerer Zeit geringschätzig die Verstandesmetaphysik genannt. Es wäre wohl zu wünschen, daß man von jeder Philosophie dasselbe sagen könne, nämlich daß überhaupt Verstand in ihr sey[1].

Nachdem nun aber die Grundlagen dieser Metaphysik erklärt sind, wird es keine Schwierigkeiten haben, begreiflich zu machen, auf welche Weise der Moment kommen mußte, wo es unmöglich war, bei dieser

[1] Man vergleiche die parallele Exposition über die Methode der alten Metaphysik in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 261. 262. D. H.

Metaphysik stehen zu bleiben, und die Philosophie genöthigt wurde sich immer weiter von ihr zu entfernen. Es fällt nämlich gleich auf, daß jene Metaphysik die Quellen, aus denen sie ihr Wissen schöpft, Erfahrung, Verstand und Vernunft, diese drei Vermögen ohne weitere Rechtfertigung annimmt und voraussetzt. Nun kann es aber nicht fehlen, daß im Fortgang der Zeit diese Quellen selbst Gegenstände des Zweifels oder wenigstens der Kritik werden; sowie dieß geschieht, muß sich die Gestalt der Philosophie ändern. — Cartesius war der erste, der einen entschiedenen Zweifel gegen die äußere, sinnliche Erfahrung aussprach, und sie eben damit als Princip der Erkenntniß aufhob, da sie selbst nun zum Gegenstand wurde. Der Zweifel konnte sich nicht darauf beziehen, daß wir uns die Außendinge nothwendig vorstellen, sondern die Frage war, ob wir nicht eben darin getäuscht werden, etwa von einem Gott, der diese Vorstellung der äußern Dinge bloß uns hervorbringt, ohne daß sie außer uns existiren, eine Meinung, welche Malebranche, behauptend, daß wir alle Dinge nur in Gott sähen, und später der berühmte Berkeley sogar aussprachen. Hierin lag schon die Forderung, die Nothwendigkeit der Dinge selbst darzuthun.

Zuerst also wurde die Erfahrung als sichere Quelle der Erkenntniß angegriffen und selbst in Zweifel gestellt.

Aber noch vor Cartesius hatte der berühmte Baco von Verulam im Gegentheil die Sinnenerfahrung als die einzig ächte ursprüngliche Quelle aller Erkenntniß geltend gemacht, und, ermüdet von den Syllogismen der Schulmetaphysik, gegen diese ganze Art und Weise zu verfahren, das ganze Geschlecht der allgemeinen Begriffe und der auf sie gebauten Schlüsse das allgemeinste Mißtrauen erregt. Induktion, Combination, Analogie sollten die Mittel seyn, erst zu dem in allen Erscheinungen Uebereinstimmenden, Gleichen, Identischen, und so zuletzt selbst über die einzelnen Erscheinungen hinauszukommen, sich zum Allgemeinen derselben zu erheben. Dieser Zurückführung der Wissenschaft auf die unmittelbare Erfahrung als ausschließliche Quelle hatte schon das Materielle menschlicher Kenntnisse Erweiterungen zu danken, gegen welche die mühsam und künstlich auf syllogistischem Wege gewonnenen Sätze der

Metaphysik gering und dürftig erscheinen. Alles wandte sich dieser unmittelbaren Quelle von Erkenntniß zu, und von der, welche der Metaphysik noch als eine besondere und unabhängige gegolten hatte, vom reinen Verstande ab, bis durch John Locke, später durch David Hume jene zweite Quelle, der intellectus purus, seine von der Erfahrung unabhängige Auktorität und Bedeutung völlig verlor, indem Locke bekanntlich jene allgemeinen Begriffe und Grundsätze mit Hülfe der auf Erfahrung sich beziehenden Reflexion am Ende selbst nur aus Erfahrung geschöpft, eigentlich also nur noch subjektiv mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet seyn ließ. Sowie aber die Macht und das von aller Erfahrung unabhängige Ansehen dieser apriorischen Begriffe und Grundsätze gebrochen war, war auch der Nerv der eigentlichen Metaphysik durchschnitten. Leibniz fühlte dieß wohl, und von nun an wurde eben darum die Frage, ob es von der Erfahrung unabhängige, uns angeborne Begriffe gebe, zu einer Hauptfrage für die Philosophie. Das Hauptwerk Leibnizens gegen Locke war sein Essai sur l'entendement humain, der aber so wenig als andere Bemühungen von Leibniz außer Deutschland den sich überall Bahn brechenden Empirismus aufhielt. — Von nun an also gab es für die Metaphysik nicht mehr zwei differente Grundlagen, sondern nur noch eine homogene — die Erfahrung; denn auch die früher für nothwendig und dem Verstande a priori einwohnend erachteten Begriffe und Gesetze waren nur noch Resultate einer entweder durch beständige Wiederholung zur Gewohnheit gewordenen oder einer durch Reflexion gesteigerten Erfahrung. Aus bloß Homogenem aber läßt sich nichts mehr schließen, a und a gewähren keine Möglichkeit eines Syllogismus; was zuvor für an sich, nämlich unabhängig von aller Erfahrung, allgemein gegolten hatte, verlor diesen Charakter, und wurde selbst zu einem Besonderen, Particularen, oder von bloß zweifelhafter Allgemeinheit. Aber schon der logische Grundsatz: ex puris particularibus nihil sequitur, zeigt, daß auf diese Weise keine syllogistische Philosophie mehr möglich war. So war also die ehemalige Metaphysik, die schon längere Zeit nur noch eine conventionelle Geltung gehabt hatte (sie bestand in den Schulen

eigentlich bloß noch vermöge eines stillschweigenden Uebereinkommens), im Grunde schon vor Kant gestürzt, und das eigne Geschäft Kants war nur, ihr vollends einen gleichsam formell und durch alle Instanzen kunstgerecht geführten Proceß zu machen. Wenn man den seit diesem Sturze der alten Metaphysik eingetretenen Wechsel der Systeme, die Unruhe, die damit in alle Wissenschaften, besonders auch in das akademische Studium gebracht worden, allein im Auge hätte, so könnte man bedauern, daß jener Zustand von Abgeschlossenheit, in dem sich früher die Philosophie befand, aufgehoben worden; allein es gab kein Mittel ihn zu erhalten, wenn man nicht den menschlichen Geist selbst zu einem absoluten Stillstand bringen wollte. In die Länge konnte dieser sich mit jener philosophischen Erkenntnißweise schon darum nicht begnügen, weil die so erzeugte Erkenntniß immer eine bloß künstliche, weil der Zusammenhang, den sie erreichte, nur ein Zusammenhang in unsern Gedanken, aber nicht in der Sache selbst war. Auf dem Wege jenes bloß syllogistischen Wissens wurde überhaupt nur erreicht, daß der Satz, der einen gewissen Inhalt aussprach, nicht aber daß dieser Inhalt selbst als ein nothwendiger eingesehen war. Es ließ sich wohl aus dem Grundsatz der Substantialität der Schluß ziehen, daß den Erscheinungen und Bewegungen unseres Innern eine Substanz zu Grunde liege, die man Seele nennt (überhaupt wurden die Gegenstände selbst aus der Erfahrung oder dem gemeinen Glauben aufgenommen, wie z. B. eben der Begriff der menschlichen Seele; die Gegenstände waren gegebene, und es kam bloß darauf an zu ihnen die rechten Prädicate zu finden); das Wissen in Ansehung der menschlichen Seele bestand bloß darin, daß man sie als Substanz betrachtete, die alsdann ferner durch neue Schlüsse als ein unkörperliches, immaterielles und eben darum auch unauflösliches oder unzerstörliches Wesen bestimmt werden sollte. So weit konnte man glauben im Besitz der allgemeinen Wahrheit zu seyn: es **gibt** immaterielle, unkörperliche Wesen = Seelen, welche unzerstörlich sind; aber auf die Frage, **warum** gibt es solche Wesen, fand sich keine Antwort; die Nothwendigkeit der Existenz solcher Wesen war nicht eingesehen. Der große Umschwung der späteren Zeit bestand

eben darin, daß man nicht mehr nur auf die Prädicate ging, daß man der Gegenstände selbst sich zu versichern verlangte. Noch jetzt kommen manche in der Meinung zur Philosophie, es sey bei ihr um gewisse Sätze oder Aussagen zu thun, die man gleichsam als eine Beute davontragen könne. Aber so ist es nicht mehr. Die gegenwärtige Philosophie besteht in einer Ableitung der Gegenstände selbst, die in der frühern Metaphysik aus der bloßen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewußtseyn ganz einfach vorausgesetzt wurden. Dieser Inhalt blieb darum der Vernunft immer nur ein äußerlicher. Selbst das Seyn zugegeben, war die Natur, das Wesen des Gegenstandes der Vernunft unbegreiflich, so daß man an dem Seyn nichts hatte. Man konnte etwa glauben, es sey der Satz bewiesen: Nothwendig ist es wegen der offenbar zweckmäßigen Einrichtung der Welt, ihr einen intelligenten und freien Urheber vorauszusetzen; aber die Natur, das Wesen dieses intelligenten Welturhebers war damit nicht eingesehen, auch er blieb der Philosophie ein bloß Aeußerliches, der Zusammenhang zwischen ihm und der Welt war ein bloß nomineller (bei dem im Grunde nichts gedacht wurde), kein reeller, und mit dem eine wirkliche Einsicht verbunden gewesen wäre. Denn wenn ich nicht einsehe, auf welche Weise ein außer der Welt zu denkendes, ein über sie erhabenes Wesen eine von ihm verschiedene und außer ihm gesetzte Welt hervorbringen könne, so kann diese Voraussetzung vielleicht einen Glauben bei mir finden und von Einfluß auf das Leben seyn, aber meine Einsicht hat nichts gewonnen als bloße Worte ohne Verstand. Denn selbst von dem Menschen würde uns die Einsicht, daß er ein des freien Wollens und Handelns fähiges Wesen sey, keinen wirklichen Begriff geben, wenn mit diesem Gedanken nicht in unserer Vorstellung zugleich eine Kenntniß der Mittel und Werkzeuge seines freien Handelns, eine Kenntniß der physischen Möglichkeit seines Handelns verknüpft wäre. Diese Art des Wissens mußte aber früher oder später dem menschlichen Geist ungenügend erscheinen, entweder mußte er alle Metaphysik, d. h. alle Erkenntniß des außer und über der Erfahrung Liegenden, aufgeben, oder er mußte einen andern Weg suchen zu derselben zu gelangen.

Die Brücke, über welche die Metaphysik aus der Sinnenwelt in das Uebersinnliche zu gelangen dachte, waren die allgemeinen rationellen Grundsätze, vornämlich der Grundsatz der Causalität. Waren diese als allgemein und absolut gültige hinweggenommen, so fehlte es an jener Brücke. Aber eben damit war der Metaphysik ihre höchste und letzte Richtung genommen. Kann sie über die bloße Sinnenwelt nicht hinauskommen, so fällt das hinweg, was ihr allein Werth und Bedeutung gibt. Es mußte daher besonders der Angriff David Humes (dessen Schriften mehr als einmal ins Deutsche übersetzt wurden) in Kant den Geist der alten Metaphysik wieder ebenso aufrufen, wie in Leibniz ihn Locke erweckt hatte. Nicht weniger indeß lag es im Interesse der Erfahrung und Erfahrungswissenschaften, daß der Charakter von der Erfahrung unabhängiger, ja diese selbst erst bedingender Geltung den allgemeinen Verstandesgesetzen, insbesondere dem Gesetze der Ursache und Wirkung, erhalten werde. Denn wenn die allgemeinen Verstandesgesetze, auf denen aller Zusammenhang in der Erfahrung und alle Möglichkeit einer Erfahrungswissenschaft beruht, bloß die Folgen einer zufälligen Angewöhnung sind, so ist es auch mit jeder Erfahrungswissenschaft zu Ende. In der That war dieß auch der bewegende Hauptgedanke in Kant; er wollte wenigstens Erfahrungswissenschaft retten, da er sich nicht verbergen konnte, daß, wenn auch auf Gegenstände der Erfahrung und also innerhalb der Welt der Erfahrung jene Grundsätze mit größter Sicherheit angewendet werden, die syllogistische Anwendung derselben auf außerhalb aller Erfahrung liegende Gegenstände nur einen höchst unsicheren und gebrechlichen Zusammenhang gewähre. Wird doch selbst in Bezug auf Gegenstände, die nicht ihrer Natur nach, sondern nur zufällig und vorjetzt noch außer unserer unmittelbaren Erfahrung liegen, die Unsicherheit solcher Schlüsse empfunden. So glaubte man vor Entdeckung des Uranus Ursache zu haben auf die Existenz eines Planeten außer Saturn zu schließen, späterhin auf Existenz eines Planeten zwischen Mars und Jupiter, wegen des zu großen Zwischenraums zwischen beiden. Aber so sehr man sich besonders im letzten Falle auf eine arithmetische Progression stützen zu können glaubte, die man in der gegen-

seitigen Entfernung der Planeten voneinander gefunden haben wollte: so froh war man gleichwohl, als die Erfahrung zwar nicht einen Planeten, sondern, die Forderung der Wissenschaft gleichsam übertreffend, vier Planeten in jenem Raum wirklich zeigte, freilich vier, die nun als Aequivalent eines einzigen betrachtet werden mußten. Um so weniger konnte man sich dieß bei Gegenständen außer der Erfahrung verhehlen, und schon hiedurch begreift es sich, wenn Kant die von allem Sinneneindruck unabhängige Autorität der allgemeinen Verstandesgesetze zwar für den Kreis der Erfahrung, aber auch nur für diesen vertheidigte, wovon denn freilich die Metaphysik im bisherigen Umfange, inwiefern sie nämlich auch Gegenstände in Anspruch nahm, die über aller Erfahrung lagen, keinen Vortheil hatte, während Kant allerdings die Möglichkeit einer eigentlichen Erfahrung, einer objektiven Erkenntniß der sinnlichen Dinge a priori gezeigt zu haben glaubte.

Was nun übrigens Kant weiter betrifft, so haben wir ihn von zwei Seiten zu betrachten, erstens in seiner Stellung gegen die frühere Metaphysik und zweitens in seiner Stellung gegen die Philosophie überhaupt; inwiefern nämlich seine Kritik nicht auf das Materielle der frühern Philosophie, sondern vorzugsweise auf die Grundlage der ehemaligen Metaphysik sich bezog. Dieß konnte nicht geschehen, ohne daß er zugleich selbst eine Theorie der menschlichen Erkenntniß aufstellte, durch die er denn der Urheber einer ganz neuen Wendung der Philosophie geworden ist.

Was also Kants kritische Stellung betrifft, so hatte er sich diese allerdings zunächst gegen die unmittelbar vorausgegangene Leibniz-Wolffsche Philosophie gegeben, er selbst war bei dieser Philosophie hergekommen, in dieser Hinsicht konnte seine Kritik von keiner allgemeinen Wirkung seyn, insofern sich nämlich jene Art von Philosophie niemals allgemeine Geltung erworben hatte, und wenigstens nicht für die gelten konnte, mit welcher die Existenz der Metaphysik stehe oder falle. Dagegen nun, inwiefern sie sich auf das letzte Resultat aller Metaphysik bezog, auf dasjenige, um dessen willen es eigentlich allein eine Metaphysik gab, so weit war Kants Kritik entscheidend für die ganze Zukunft

der Metaphysik. Bekanntlich baute sich die ehemalige Metaphysik aus vier verschiedenen Wissenschaften auf. Die erste war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß sie die ersten und allgemeinsten Bestimmungen des Seyenden, alle diejenigen Begriffe enthalten sollte, die sich vom höchsten Begriff des Seyenden überhaupt (des Ens) ableiten lassen; in der durch Kant eingeführten Sprache war sie die Wissenschaft der allgemeinen Verstandesbegriffe oder Kategorien. Der Ontologie folgte die rationale Kosmologie und Psychologie; aber die Krone dieser verschiedenen Wissenschaften war die sogenannte natürliche oder rationale Theologie, die freilich den Begriff Gottes einfach aus der Erfahrung oder Ueberlieferung aufnahm, dagegen sich zur Hauptaufgabe setzte, die Existenz Gottes zu beweisen. Man kann nicht behaupten, daß Kant in seiner Kritik der sogenannten Beweise für die Existenz Gottes durchaus das Richtige getroffen, namentlich in dem sogenannten ontologischen Argument (von dem in der Folge ausführlich die Rede seyn wird) hat er meines Erachtens den eigentlichen Fehler des Schlusses nicht einmal entdeckt, und überhaupt ist in Kants Kritik der rationalen Theologie das positive Resultat derselben wichtiger als das negative. Das positive war, daß Gott nicht der zufällige, sondern der nothwendige Inhalt der letzten, höchsten Vernunftidee sey. Dieß war keine Behauptung wenigstens der zunächst vorausgegangenen Metaphysik oder überhaupt der Metaphysik, wenn wir nicht etwa auf Platon und Aristoteles zurückgehen, welchem letzteren Gott ebenfalls das nothwendige Ende war. Der späteren Metaphysik war im Grunde der Begriff Gottes ebenso zufällig wie alle anderen. Dem positiven schloß sich nun aber das negative Resultat an, daß die Vernunft das wirkliche Seyn Gottes nicht zu erkennen vermöge, Gott eben bloß höchste Idee, eben darum auch immer nur Ende bleiben müsse, das nie zum Anfang, also zum Princip einer Wissenschaft werden könne, oder, wie er sich ausdrückt, daß diese Idee stets nur von regulativem, nie von constitutivem Gebrauche sey, d. h. daß die Vernunft zwar nothwendig nach ihm hinstrebt, alles in diese höchste Idee fortzuführen sucht — dieß liegt eben im Begriffe eines regulativen Princips —, aber daß sie mit dieser

Idee selbst nichts anfangen kann, diese Idee nie zum Anfang irgend eines Wissens machen kann. Theoretisch war mit diesem negativen Resultat im Grunde alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann sich nur auf den wirklichen Gott, und zwar auf diesen nur als Herrn der Wirklichkeit beziehen; denn ein Wesen, das dieses nicht ist, kann nie Gegenstand einer Religion, und nicht einmal eines Aberglaubens werden. Dieß konnte aber nach dem negativen Resultat der Kantschen Kritik nie der Fall seyn: denn war Gott als Herr der Wirklichkeit erkennbar, so gab es eine Wissenschaft, für die er Princip war, in der die Wirklichkeit von ihm abgeleitet werden konnte; aber dieß leugnete Kant. — Noch weniger blieb ein mögliches Verhältniß der natürlichen Theologie zur geoffenbarten Religion übrig. Die geoffenbarte Religion setzt den sich offenbarenden, also den wirkenden und wirklichen Gott voraus. Von dem als existirend bewiesenen Gott, den die alte Metaphysik zu haben glaubte, war ein Uebergang zu dem sich offenbarenden möglich; von dem Gott, der nur die höchste Vernunftidee ist, könnte nur in einem höchst uneigentlichen Sinne gesagt werden, daß er dem Bewußtseyn sich offenbare, in einem ganz andern, als in welchem der Offenbarungsgläubige von Offenbarung spricht.

Indem nun aber Kant die alte Metaphysik zerstörte, wurde er zugleich Urheber einer ganz neuen Wissenschaft, da er unter dem bescheidenen Namen einer Kritik der reinen Vernunft eine vollständige und erschöpfende Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens aufgestellt zu haben behauptete.

Kant in seiner Theorie der Erkenntniß (welche indeß die verschiedenen Vermögen nur aus der Erfahrung, im Grunde als zufällige aufnimmt) fängt von der Sinnlichkeit an, die, wie er sagt, den ursprünglichen Stoff aller unserer Vorstellungen liefert, welche sich nämlich entweder auf Dinge außer uns, oder auf Vorgänge in uns, in unserem eignen Bewußtseyn beziehen. Jene nehmen wir durch die äußeren, diese durch den inneren Sinn wahr. Aber an diesen sinnlichen Vorstellungen entdecken sich zwei Formen, welche als Bedingungen aller sinnlichen Anschauung nicht erst aus dieser geschöpft seyn können; also einer

ursprünglichen Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens zufolge in uns a priori, der wirklichen Anschauung voraus, gleichsam präformirt seyn müssen, obgleich sie erst bei der wirklichen Anschauung zur Anwendung kommen. Diese zwei Formen sind für den äußeren Sinn der Raum, für den inneren die Zeit. Alles Aeußere schauen wir in dem Raum, alles was in uns selbst vorgeht, also z. B. die Vorstellung der äußeren Gegenstände selbst, in der Zeit an.

Von der Sinnlichkeit geht Kant zu jener zweiten Quelle der Erkenntniß, dem Verstande über, der sich zur Sinnlichkeit verhält wie Spontaneität zur Receptivität. Durch die erste (so drückt er sich aus) wird uns ein Gegenstand gegeben, durch den zweiten wird er gedacht, und zwar nach Begriffen, die sich a priori auf die Gegenstände beziehen, die wir nicht aus den Gegenständen selbst erst geschöpft haben, wobei sich jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken läßt, daß uns durch die bloße Receptivität unmöglich schon der Gegenstand gegeben seyn kann. Denn so allgemein und unbestimmt wir auch den Begriff Gegenstand denken mögen, so sind in diesem bereits Verstandesbestimmungen anzutreffen, doch wenigstens die, daß er ein Seyendes, ein Wirkliches ist; diesen Begriff zählt aber Kant selbst erst unter den Kategorien auf; was als Gegenstand erscheinen soll, kann daher nichts allein durch die Receptivität Gegebenes seyn, der Gegenstand als solcher setzt nach Kants eigner Theorie schon eine Anwendung der Kategorien, wenigstens der allgemeinsten, des Seyenden, voraus. Was nun also durch die Sinnlichkeit gegeben ist, kann noch nicht der Gegenstand, sondern der bloße Sinneneindruck seyn. Allerdings ist der Uebergang von der Sensation, dem Sinneneindruck, zu der Vorstellung eines Gegenstandes in unserem Bewußtseyn ein so schneller, unmittelbarer, daß man glauben könnte, die letzte sey mit dem ersten, dem Sinneneindruck, schon gegeben. Aber daß dieß nicht der Fall ist, zeigt sich, wo ich den Gegenstand nicht näher, sondern nur als Gegenstand überhaupt bestimme. Wenn ich im Dunkeln auf etwas stoße, sage ich: hier ist etwas, d. h. ein Seyendes, ein Gegenstand überhaupt. Ein Seyendes überhaupt kann aber doch nun und nimmermehr durch die Sensation gegeben seyn, dieß ist ein

offenbarer Begriff, und kann nur im Verstande gedacht werden. Wenn daher Kant den Gegenstand schon durch die Sensation oder Receptivität gegeben seyn läßt, so ist dieß wenigstens ein ungenauer Ausdruck. Denn übrigens erkennt Kant auf das bestimmteste, daß der Sinneneindruck zur Vorstellung und zu objektiver Erkenntniß erst durch diejenigen Begriffe erhoben werde, welche er als unabhängig von dem Sinneneindrucke, a priori, zufolge der bloßen Natur unseres Erkenntnißvermögens in uns vorhanden annimmt. Ich sage nichts über die Art, wie sich Kant diese Begriffe verschafft, nichts darüber, wie er sich einer vollständigen Aufzählung derselben versichert zu haben glaubt. Die Kantsche Tafel der zwölf Kategorien behauptete zehn bis zwanzig Jahre lang in der deutschen Philosophie ein Ansehen, kaum geringer als die Tafeln der zehn Gebote, und jedermann glaubte nach dieser Tafel alles abhandeln zu müssen; indeß möchte sie bei näherer Betrachtung einer bedeutenden Reduktion unterliegen. Allein dieß würde Gegenstand einer speciellen Beurtheilung der Kantschen Lehre seyn, welche hier nicht nach ihrem besonderen Inhalte, sondern nach ihrer allgemeinen Bedeutung zur Sprache kömmt.

Inwiefern nun Kant den allgemeinen Verstandesbegriffen eine von der wirklichen Erkenntniß unabhängige, dieser vorausgehende Wurzel schon im Erkenntnißvermögen anweist, hat er damit allerdings den bloß aposteriorischen Ursprung dieser Begriffe, den Locke, Hume und die ganze sensualistische Schule, die aus diesen beiden hervorgegangen waren, ihnen zuschrieb, beseitigt; aber nicht ohne daß er sie zugleich zu bloß subjektiven Formen des Erkenntnißvermögens herabsetzte, denen zwar in den Objekten, sofern sie Gegenstände unserer Erfahrung sind, nicht aber in den Gegenständen an sich, und unabhängig von der Erfahrung, etwas entspricht. Aber wenn wir nothwendige, dem Erkenntnißvermögen vorausinwohnende Begriffe annehmen, durch deren Anwendung sich uns der bloße Sinneneindruck zu wirklicher Erfahrung, zu objektiver Erkenntniß erhebt, so sind die Dinge, welche in der wirklichen Erfahrung vorkommen, dieser Theorie aus zwei Elementen zusammengesetzt; wir müssen an jedem Ding die Bestimmungen des Erkenntniß-

vermögens unterscheiden: die allgemeinste ist wohl die, daß es eben ein Ding, ein Gegenstand, d. h. überhaupt ein Seyendes, ein Wirkliches ist (das muß es schon unabhängig von den Kategorien seyn); eine nähere ist, daß es im Raum und in der Zeit sey (auch diese Bestimmung schreibt sich nach Kant zwar nicht von dem Verstande, aber doch von dem Erkenntnißvermögen her), und dann ferner, daß der Gegenstand Substanz oder Accidens, Ursache oder Wirkung ist — also an jedem von uns erkannten Dinge ist 1) das was zu ihm das Erkenntnißvermögen beigetragen, 2) das was in ihm unabhängig vom Erkenntnißvermögen übrig bleibt. Dieses aber ist das Unbekannte, gleich dem mathematischen x, wie Kant selbst es nennt, das im Eindruck gegenwärtig ist, von dem wir sogar diesen Eindruck, wollend oder nicht, herleiten müssen, das wir nicht eliminiren können. Wie könnte aber dieses, das wir doch nothwendig in Causalverbindung mit dem Eindruck denken, dieses x, ein allen Kategorien Vorausgehendes, durch Kategorien Unbestimmbares seyn, da wir es, wollend oder nicht, als Seyendes, Wirkliches, und demnach unter einer Kategorie denken müssen, da wir für dasselbe sogar keinen andern Begriff haben als eben den des Existirenden; dieses wenigstens bleibt, wenn wir auch alle anderen Bestimmungen hinwegnehmen: ein Existirendes muß es doch wenigstens seyn. Wie könnte es aller Bestimmungen ledig seyn, dieses, auf welches wir, wollend oder nicht, den Begriff der Ursache anwenden? Hier ist also ein offenbarer Widerspruch; denn einerseits soll jenes Unbekannte, x, der Anwendung der Kategorien vorausgehen (es muß dieß, weil es erst deren Anwendung auf den Sinneneindruck vermittelt oder veranlaßt), andererseits können wir doch nicht umhin, diesem Unbekannten ein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen zu geben, es z. B. als Ursache des Sinneneindrucks zu bestimmen. Wir müssen die Kategorien des Seyenden, der Ursache u. s. w. auf das anwenden, was der Voraussetzung nach außer allen Kategorien ist, was Kant selbst das Ding an sich nennt, d. h. als das Ding vor und außer dem Erkenntnißvermögen bezeichnet.

Sie sehen: es ist mit dieser Theorie schlechterdings nicht durchzukommen; man braucht nicht einmal die Frage aufzuwerfen, wie jenes

Ding, das an sich nicht im Raum und nicht in der Zeit und durch keine Kategorien bestimmbar ist, wie dieses gleichwohl hintennach in unserem Vorstellungsvermögen den Formen desselben sich füge, die Bestimmungen unseres Erkenntnißvermögens annehme, die bloß in unserem Subjekte ihren Grund haben. Die Hauptfrage bleibt immer: was ist es selbst dieses Ding an sich? Erst wenn ich dieses erkannt hätte, würde ich glauben, das eigentlich Wissenswerthe zu wissen. Dieses Ding an sich war also der Punkt des Anstoßes, über welchen die Kantsche Kritik der reinen Vernunft nicht hinwegkommen konnte, und an dem sie als selbständige Wissenschaft scheitern mußte. Man drängte sie gleich anfangs, entweder dieses Ding an sich auch noch wegzuwerfen, d. h. sich als vollkommenen Idealismus zu erklären, der die ganze Welt in eine Welt der bloßen nothwendigen Vorstellung verwandle, oder zu bekennen, daß hier das Denken ausgehe, daß diese verschiedenen Elemente sich schlechterdings nicht zusammen denken lassen. Kant selbst schien schwankend; es finden sich einzelne Aeußerungen, die sich nur mit einem vollkommenen Idealismus vereinigen lassen (ich verweise Sie deßhalb auf eine Zusammenstellung, die Sie in Jacobis David Hume oder ein Gespräch über Idealismus und Realismus finden); aber freilich widersprechen diesen Aeußerungen andere, durch welche das Ding an sich festgehalten war; ja Kant hat der zweiten Ausgabe seiner Kritik sogar eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus eingeschaltet. Kant ist also bei diesem Widerspruch als einem für ihn unüberwindlichen stehen geblieben. Klar ist aber, daß die wissenschaftliche Entwicklung nicht ebenso bei dieser Theorie stehen bleiben konnte. Kant behauptet, daß es eine Erkenntniß der Dinge a priori gebe, aber von dieser Erkenntniß a priori nimmt er gerade die Hauptsache, nämlich das Existirende selbst, das An sich, das Wesen der Dinge aus, das was eigentlich in ihnen Ist; denn das was in den Dingen erscheint, vermöge der angeblichen Bestimmungen unseres Erkenntnißvermögens, ist nicht eigentlich in ihnen — was ist aber dasjenige, was zuletzt auch unabhängig von den Bestimmungen unseres Erkenntnißvermögens in ihnen ist? Hierauf hat Kant keine Antwort. Der unvermeidlich nächste Schritt war daher die

Einsicht, daß, wenn es eine Erkenntniß der Dinge a priori überhaupt gebe, auch das Existirende selbst sich a priori einsehen lasse, daß Materie und Form der Dinge miteinander und von derselben Quelle sich ableiten müssen. Dieser Gedanke kam in Fichte zur Wirkung, dessen großes, unvergeßliches Verdienst immer dieses bleiben wird, zuerst die Idee einer vollkommen apriorischen Wissenschaft in seinem Geiste erfaßt zu haben. Hat er diese in der Wirklichkeit auch nicht ausgeführt, so ist der Philosophie doch ein großes Vermächtniß von ihm geblieben, nämlich der Begriff absoluter, nichts voraussetzender Philosophie, in der nämlich nichts als anderswoher gegeben angenommen, sondern alles von Einem allgemeinen Prius, dem einzigen unmittelbar zu Setzenden, in verstandesmäßiger Folge abgeleitet seyn soll [1]. Kant, indem er zum einzigen Inhalt der Philosophie die Kritik des Erkenntnißvermögens machte, hatte dadurch der Philosophie überhaupt die Richtung auf das Subjekt gegeben. Fichte fand dieses Eine allgemeine Prius, wie es dieser Richtung zufolge ganz natürlich war, in dem Ich, und zwar in dem Ich des menschlichen Bewußtseyns; sein System war vollkommener Idealismus, ein System, für welches die ganze sogenannte objektive Welt kein wirkliches objektives Bestehen hat, sondern nur in den nothwendigen Vorstellungen des Ich da ist. Mit dem transscendentalen, d. h. überempirischen Actus, dessen Ausdruck das Ich bin ist, dem Selbstbewußtseyn, ist für jeden Menschen ein ganzes System von Existenzen gesetzt. Die Quelle, der erste Grund aller Existenz, ist im Ich, oder eigentlich im Ich bin, diesem zeitlosen Akt, durch den ein jedes Vernunftwesen zum Bewußtseyn kommt, mit diesem zeitlosen Akte ist wie mit Einem Schlage für dieses Individuum das ganze System äußerer Existenzen gesetzt. Also im Grunde nur das menschliche Geschlecht ist da, wie Fichte sich in einer seiner späteren populären Schriften ausdrückte, alles andere ist nur da in den nothwendigen Vorstellungen des Ich.

Es hätte nun freilich gegolten, aus der Natur des Ichs ein solches System nothwendiger Vorstellungen abzuleiten, das der objektiven, in

[1] Vrgl. hiezu die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 369. D. H.

der Erfahrung daseyenden Welt entsprach. Fichte hielt sich dessen entbunden, die subjektive oder individuelle Energie, mit welcher er behauptete „Alles ist nur durch das Ich, und für das Ich", und die Widersprüche, in die sich Kant mit dem Ding an sich verwickelte, schienen ihm hinreichend zur Begründung. Insbesondere ist ihm die Natur nicht ein selbst-, sondern nur ein am Ich, als dessen Schranke, Daseyendes. Fiele das Ich hinweg, so hätte sie gar keinen Sinn; sie ist nur um das Ich einzuschränken, nicht in sich selbst auch ein Ichartiges und insofern ebenfalls Substantiales, sondern eben reines Nicht-Ich, eigentlich ein selbst Nichtseyendes, das im Urakt des sich-selbst-Setzens das Ich auf eine unbegreifliche Weise sich entgegensetzt, nur damit es etwas habe, wogegen es anstrebe, was es immer mehr aufhebe, wogegen es sich oder sein Bewußtseyn immer mehr erweitern könne. Fichte kommt daher auf die Natur erst in der praktischen Philosophie, namentlich im Naturrecht zu sprechen; wo er genöthigt ist, mehrere Iche in Wechselwirkung zu denken, deducirt er, daß jedes Vernunftwesen sich selbst und die anderen Vernunftwesen mit einem Körper setzen oder anschauen müsse, von dem er dann ferner weiß, daß er aus einer zähen und einer modificabeln Materie bestehen müsse; hier werden unter anderm auch als Bedingungen der Coexistenz vernünftiger Wesen, und so mittelbar des individuellen Selbstbewußtseyns, zwei Mittel oder Medien deducirt, durch welche die Vernunftwesen untereinander verkehren, ein Medium, das vermittelt, daß sie sich hören und vernünftige Gespräche miteinander führen können, die Luft, ein anderes, daß sie sich während des Sprechens zugleich sehen, das Licht: eine andere Bedeutung weiß er diesen großen Natur-Elementen nicht anzuweisen. Es ist leicht einzusehen, daß eine philosophische Natur-Wissenschaft, wenn er überhaupt an eine solche dachte, für ihn höchstens eine teleologische Deduktion der Natur seyn konnte, in denen er die ganze Natur, alle Bestimmungen derselben nur deducirte als Bedingungen des Selbstbewußtseyns der vernünftigen Individuen [1]; nur auf diese Weise ist es ihm gelungen, die Natur an das Selbstbewußtseyn, und zwar als Voraussetzung

[1] Man vrgl. was Schelling selbst an Fichte schreibt. Briefwechsel, S. 105. D. H.

desselben anzuknüpfen, aber ohne daß übrigens zwischen der Natur als Voraussetzung und dem Selbstbewußtseyn als Ziel oder Zweck irgend ein reeller Zusammenhang, eine andere Verbindung als durch die nothwendige Vorstellung stattfindet; er hätte im Grunde immer nur bewiesen, daß das Ich solche Welt mit solchen Bestimmungen und Abstufungen sich vorstellen müsse. Wer Fichte in der ganzen Energie seines Geistes kennen lernen will, muß an sein Hauptwerk: die Grundlage der Wissenschaftslehre verwiesen werden (Wissenschaftslehre war ihm Philosophie, und so Philosophie eigentlich auch Wissenschaft aller Wissenschaften, eine Bestimmung, deren Wichtigkeit sich in der Folge uns zeigen wird). Freilich wird selbst einer, der sich mit dem Studium der letzten Entwicklungen der Philosophie ausdrücklich beschäftigt, nicht ohne Ueberwindung heutzutage noch sich durch den Gang dieses Werkes hindurchfinden, obgleich es diesem Gange seiner Zeit nicht an Bewunderern fehlte, die darin ein non plus ultra der dialektischen Kunst, ein nicht zu übertreffendes Meisterstück sehen wollten, wie es später bei einer andern, übrigens bei weitem weniger ächt genialen und viel mechanischeren Philosophie geschah; denn ein ansehnlicher Theil Deutschlands hat sich in ein solches pedantisches Wesen hineingearbeitet, daß er, um ein Gleichniß von J. Möser zu brauchen, nicht das Mehl verlangt, sondern mit dem bloßen Klappern des Mühlwerks sich begnügt und seine Freude hat. In späteren Schriften, z. B. den hier in Berlin unter dem Titel: Anweisung zum seligen Leben, gehaltenen Vorlesungen — eine Schrift, nach der, weil sie verständlicher ist, vielleicht manche greifen dürften —, aber schon in den nächsten Erörterungen, welche der 1794—95 erschienenen Grundlage der Wissenschaftslehre folgten, arbeitete Fichte seine Vorstellungen immer mehr ins Populäre hinüber, wie er denn eine Schrift unter dem Titel: Sonnenklarer Bericht oder Versuch das Publikum zum Verständniß der Wissenschaftslehre zu zwingen, erscheinen ließ. Hier wurde die Sache freilich verständlich genug, aber in gleichem Verhältniß denen, die zuvor etwas Höheres in der Wissenschaftslehre erkannt hatten, ungenießbar. In noch späteren Schriften suchte er gewisse ihm anfänglich fremde Ideen mit seinen ursprünglichen in Verbindung zu

setzen. Aber wie war es möglich, mit dem absoluten göttlichen Seyn, von dem er jetzt lehrte, es sey das einzige Reale, noch jenen Idealismus in Verbindung zu bringen, dessen Grundlage vielmehr gewesen war, eines jeden Ich sey die einzige Substanz? Fichte hätte in der That besser gethan, rein Er selbst zu bleiben, da mit jenem Synkretismus seine Philosophie nur ins Unbestimmte, aus dem Charaktervollen, wodurch sie zuerst ausgezeichnet war, nur ins Charakterlose sich verlor.

Fichtes wahre Bedeutung ist, der Gegensatz des Spinoza gewesen zu seyn, inwiefern diesem die absolute Substanz bloßes todtes, unbewegliches Objekt war. Dieser Schritt, die unendliche Substanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt bestimmt zu haben (denn Ich ist nur, was Subjekt und Objekt von sich selbst ist), dieser Schritt ist an sich so bedeutend, daß man darüber vergißt, was unter Fichtes eignen Händen daraus geworden ist. Im Ich ist das Princip einer nothwendigen (substantiellen) Bewegung gegeben, das Ich ist nicht ein stillstehendes, sondern ein nothwendig sich fortbestimmendes, aber Fichte benutzt dieß nicht. Nicht das Ich bewegt sich ihm durch alle Stufen des nothwendigen Processes, durch den es zum Selbstbewußtseyn gelangt, und der selbst durch die Natur hindurchgeht, wodurch diese erst zu einer wahrhaft im Ich gesetzten wird: nicht das Ich selbst bewegt sich ihm, alles wird vielmehr an das Ich bloß äußerlich, durch subjektive Reflexion, durch Reflexion des Philosophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ich, also nicht durch Bewegung des Gegenstandes selbst gewonnen, und jenes subjektive Anknüpfen an das Princip geschieht durch ein bloßes Raisonnement von solcher Willkürlichkeit und Zufälligkeit, daß man, wie gesagt, Mühe hat, den durch das Ganze hindurchgehenden Faden zu erkennen [1].

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 370. D. H.

Vierte Vorlesung.

Von zwei Seiten wurde Fichte bestimmend für die ganze Folge der Philosophie, 1) in der beschränkten Form, die er dem Princip gegeben hat — beschränkt, inwiefern es nur als Ich, und zwar als Ich des menschlichen Bewußtseyns, ausgesprochen war — in dieser beschränkten Form war dennoch der Materie oder dem Wesen nach der wahre Ausgangspunkt jener apriorischen Wissenschaft gefunden, die durch Kant zur unabweislichen Forderung geworden war. In der That bedurfte es nur der Aufhebung jener Beschränkung, nach welcher das Ich nur das Ich des menschlichen Bewußtseyns war, um auf das wahrhaft allgemeine Prius zu kommen, wie ich in der Folge ausführlicher darstellen werde. Aber 2) schon eben dadurch, daß Fichte Ein absolutes Prius forderte, war der Weg über Kant hinausgezeigt. Kant hatte ein dreifaches Apriorisches, a) das der sinnlichen Anschauung — Raum und Zeit, b) das Apriorische der reinen Verstandesbegriffe, c) das Apriorische der Begriffe, die er speciell Vernunftbegriffe oder Ideen im engeren Sinne nannte, und denen er übrigens nur noch eine apriorisch regulative, nicht, wie den Verstandes-Kategorien, constitutive Bedeutung zuschrieb. Aber über alles dieses verschiedene Apriorische hinaus lag ein Höheres, das selbst wieder das gemeinschaftliche Prius der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft war; was über allen jenen besonderen Erkenntnißformen stand, konnte nur das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft selbst seyn in der allgemeinsten und höchsten Bedeutung, in

welcher Kant selbst seine Kritik des Erkenntnißvermögens Kritik der Vernunft nannte, obwohl er dann Vernunft wieder als besonderes Erkenntnißvermögen bestimmte, nämlich als das speciell auf das Uebersinnliche sich beziehende. Der Grund, warum Kant die Vernunft als Vermögen der übersinnlichen Ideen specialisiren zu müssen glaubte, lag darin, daß die Vernunft allerdings, sowie sie zum Uebersinnlichen fortgeht, die Erfahrung nicht mehr zur Seite hat, also in ihrer Bloßheit oder für sich ohne Erfahrung dasteht; hier erscheint die Vernunft als Vernunft, während sie im Sinnlichen durch die Sinnlichkeit vermittelt erscheint. Aber sollte darum das Apriorische in den transscendentalen, alle Anschauung bedingenden Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, sollte das Apriorische in diesen Formen, denen doch gar nichts Empirisches, Sensibles beigemischt ist, ein anderes seyn als eben das Apriorische der Vernunft, nur in besonderer Anwendung? Oder woher sollte das Nothwendige und Allgemeine, das in diesen Formen durch die Mathematik sich hervorhebt, herstammen, wenn nicht von der Vernunft? Von der Sinnlichkeit als solcher, die Kant als bloße Receptivität erklärt, gewiß nicht. Was also Kant transscendentale Sinnlichkeit nennt, ist eben nichts anderes als die Vernunft selbst in der besonderen Beziehung auf das Sinnliche; und ebenso, woher sollte sich die ausnahmslose Allgemeinheit und durchgängige Nothwendigkeit der Verstandesbegriffe herschreiben, wenn nicht von der Vernunft, die bei der Bildung und Anwendung derselben nur wieder in einer besonderen Funktion erscheint, indem sie die unter den Formen des Raums und der Zeit gegebenen Erscheinungen zur Einheit des Bewußtseyns, zur eigentlichen Erfahrung, zu verknüpfen sucht? Daß alsdann drittens in dem, was Kant speciell die Vernunft nennt, das eigentlich Apriorische der Vernunft sey, läßt sich nicht mehr verkennen, weil hier die Vernunft gleichsam mit sich allein und von der Erfahrung verlassen, also außer aller Beziehung zu etwas außer ihr ist. Und so mußte denn die von Fichte ausgesprochene Nothwendigkeit einer gemeinsamen Ableitung aller apriorischen Erkenntniß von Einem Princip, diese Nothwendigkeit mußte auf die absolute Vernunft, auf die Vernunft in jenem absoluten Sinne, den ich so eben zu erklären

versucht habe, mußte somit auf den Begriff der unbedingten Vernunftwissenschaft führen, in welcher nicht mehr der Philosoph, sondern die Vernunft selbst die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst gegenüber steht, und das Erkennende so gut wie das Erkannte ist, und welche eben darum allein der Materie und Form nach den Namen Vernunftwissenschaft verdient, und erst die zu einer völlig unabhängigen und selbständigen Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft ist. Denn in dieser war die Vernunft nicht zu ihrer Selbständigkeit gelangt, eben weil sie sich auf bloß Gegebenes bezog, und wenn selbst das ganze Erkenntnißvermögen, wie Kant rühmte, richtig ausgemessen, die ganze Einrichtung desselben (wie Kant sich auszudrücken pflegte, als handle es sich von einer Maschine) durchschaut war, weil mit all dieser Einsicht dennoch das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft sich selbst unbegreiflich und undurchsichtig geblieben war, indem diese sogenannte Einrichtung wieder nicht aus der Vernunft selbst begriffen, sondern eine von außen gegebene war.

Wenn nun auf diese Weise der Begriff einer reinen Vernunftwissenschaft aufgestellt wird, welche von sich aus zu allem Seyn gelangt und nichts mehr bloß aus der Erfahrung aufnimmt, so ist es natürlich, die Frage aufzuwerfen, ob denn nun die Erfahrung die andere, der Vernunft ebenbürtige Quelle der Erkenntniß ganz bei Seite gesetzt, völlig ausgeschlossen seyn soll. Ich antworte: nichts weniger. Nur als Quelle der Erkenntniß ist sie ausgeschlossen. — Welches Verhältniß die Vernunftwissenschaft immerhin zur Erfahrung hat, werden Sie begreifen, wenn ich Folgendes vorausschicke.

Die Vernunft, sowie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius oder, was dasselbe ist, das Subjekt alles Seyns, und an diesem hat sie auch das Mittel oder vielmehr das Princip einer apriorischen Erkenntniß alles Seyenden. Nun fragt sich aber, was es ist, das auf diese Weise, nämlich a priori, an allem Seyenden erkannt wird. Ist es das Wesen, die Sache des Seyenden, oder daß es ist? Hier ist nämlich zu bemerken, daß an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen ist, es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes

ist, quid sit, und daß es ist, quod sit. Jenes — die Antwort auf die Frage: was es ist — gewährt mir Einsicht in das Wesen des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder es selbst im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, daß es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist. Dieses ist ein Erkennen, wobei freilich einleuchtet, daß wohl ein Begriff ohne ein wirkliches Erkennen, ein Erkennen aber ohne den Begriff nicht möglich ist. Denn was ich im Erkennen als existirend erkenne, ist eben das Was, das quid, d. h. der Begriff des Dings. Das meiste Erkennen ist eigentlich ein Wiedererkennen — z. B. wenn ich eine Pflanze erkenne und weiß, was für eine sie ist, so erkenne ich den Begriff, den ich voraus von ihr hatte, in der vorliegenden, d. h. in der existirenden, wieder. Im Erkennen müssen immer zwei seyn, die zusammen kommen, das sagt das lateinische cognitio.

Schon hier also (gleich nach dieser Unterscheidung) wird es uns wahrscheinlich dünken, daß, wofern die Frage von dem Was ist, diese Frage an die Vernunft sich richtet, wogegen — daß irgend etwas, wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingesehenes ist, daß dieses Ist, d. h. daß es existirt, nur die Erfahrung lehren kann. Zu beweisen, daß es existirt, kann schon darum nicht Sache der Vernunft seyn, weil bei weitem das Meiste, was sie von sich aus erkennt, in der Erfahrung vorkommt: für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweises, daß es existire, es ist eben darin schon als ein wirklich Existirendes bestimmt. Also wenigstens in Bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der Vernunftwissenschaft seyn, zu beweisen, daß es existirt; sie würde etwas Ueberflüssiges thun. Was existirt, oder bestimmter, was existiren werde, (denn das aus dem Prius abgeleitete Seyende verhält sich gegen dieses — das Prius — als ein Zukünftiges; vom Standpunkt dieses Prius aus kann ich also fragen, was seyn werde, was existiren werde, wenn überhaupt etwas existirt) — dieß ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dieß läßt sich a priori einsehen, aber daß es existirt, folgt daraus nicht,

denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Daß überhaupt etwas existire, und daß insbesondere dieß Bestimmte, a priori Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten.

Ich habe, als ich diese Unterscheidung zuerst vortrug, wohl vorausgesehen, was geschehen würde; es haben manche über diese einfache, gar nicht zu verkennende, aber gerade darum höchst wichtige Unterscheidung sich ganz verwundert gezeigt; denn sie hatten in einer vorausgegangenen Philosophie von einer falsch verstandenen Identität des Denkens und des Seyns gehört. Diese Identität, recht verstanden, werde ich gewiß nicht bestreiten, denn sie schreibt sich von mir her, aber eben den Mißverstand und die von letzterem sich herschreibende Philosophie muß ich wohl bestreiten. Indeß braucht man nicht sehr weit in Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften hineinzulesen, um auf den ersten Seiten wiederholt den Ausdruck zu finden: daß die Vernunft sich mit dem An sich der Dinge beschäftige. Nun mögen Sie fragen, was das An sich der Dinge sey. Etwa daß sie existiren, ihr Seyn? Keineswegs, denn das An sich, das Wesen, der Begriff, die Natur des Menschen z. B. bleibt dieselbe, und wenn es gar keinen Menschen in der Welt gäbe, wie das An sich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existirt oder nicht. — Daß eine Pflanze überhaupt ist, ist nichts Zufälliges, wenn nämlich überhaupt etwas existirt: es ist nicht zufällig, daß es überhaupt Pflanzen gibt, aber es existirt ja keine Pflanze überhaupt, es existirt nur diese bestimmte Pflanze, an diesem Punkte des Raums, in diesem Momente der Zeit. Wenn ich also auch einsehe, und vielleicht ist es a priori einzusehen, daß in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muß — mit dieser Einsicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Diese Pflanze ist noch immer, nicht die wirkliche Pflanze, sondern der bloße Begriff der Pflanze. Weiter wird es keiner bringen, und ich will gar nicht annehmen, daß irgend jemand meine, a priori oder aus der Vernunft beweisen zu können, daß diese bestimmte Pflanze hier oder jetzt existirt; er wird, wie viel er auch leiste, immer nur

bewiesen haben, daß es überhaupt Pflanzen gibt. — Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grundgedanken; denn in der weiteren Entwicklung kann er gegen seine eigne Absicht irren, und nichts ist leichter als in der Philosophie zu irren, wo jeder falsche Schritt von unendlichen Folgen ist, wo man überhaupt auf einem Wege sich befindet, der auf allen Seiten von Abgründen umgeben ist. Der wahre Gedanke eines Philosophen ist eben sein Grundgedanke, der von dem er ausgeht. Nun der Grundgedanke selbst von Hegel ist, daß die Vernunft sich auf das An sich, das Wesen der Dinge bezieht, woraus unmittelbar folgt, daß die Philosophie, inwiefern sie Vernunftwissenschaft ist, nur mit dem Was der Dinge, ihrem Wesen sich beschäftige.

Man hat diese Unterscheidung so gedeutet, als hätte die Philosophie oder die Vernunft mit dem Seyenden überall nicht zu thun; und das wäre allerdings eine erbärmliche Vernunft, die mit dem Seyenden nicht, also wohl bloß mit einer Chimäre zu thun hätte. Aber so ist die Unterscheidung nicht ausgedrückt worden; die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun, aber mit dem Seyenden der Materie, dem Inhalt nach (dieß eben ist das Seyende in seinem An sich), nicht aber hat sie zu zeigen, daß es sey, indem dieß nicht mehr Sache der Vernunft, sondern der Erfahrung ist. Allerdings, habe ich das Wesen, das Was eines Dings, z. B. einer Pflanze, begriffen, so habe ich ein Wirkliches begriffen, denn die Pflanze ist nicht etwas Nichtexistirendes, eine Chimäre, sondern etwas Existirendes, und in diesem Sinne ist es wahr, daß das Wirkliche nicht unserem Denken als etwas Fremdes und Verschlossenes, Unzugängliches gegenübersteht, daß der Begriff und das Seyende eins ist, daß das Seyende den Begriff nicht außer sich, sondern in sich hat; aber dabei war nur von dem Inhalte des Wirklichen die Rede, in Bezug auf diesen Inhalt aber ist, daß es existirt, etwas rein Zufälliges: der Umstand, ob es existirt, oder nicht, verändert in meinem Begriffe von dem Inhalte nicht das Geringste. — Ebenso, wenn man entgegenhält: die

Dinge existiren in Folge einer nothwendigen, immanenten Begriffsbewegung, einer logischen Nothwendigkeit, vermöge der sie eben selbst vernünftig sind und einen Vernunftzusammenhang darstellen; wollte man aber daraus weiter schließen: also ist auch ihr Existiren, oder daß sie existiren, eine Nothwendigkeit, so wäre zu antworten: allerdings ist in den Dingen eine logische Nothwendigkeit, allerdings ist dieß nichts Zufälliges — so weit, bis zu dieser Einsicht ist die Wissenschaft vorgedrungen, daß z. B. zuerst das kosmische Princip in der Welt hervortritt und sich organisirt, alsdann die particulare Natur, die zunächst als unorganisch erscheint, erst über dieser das organische Reich der Vegetation und über diesem das Thierreich sich erhebt — dieß alles läßt sich a priori einsehen; aber man sieht, bei diesem allem ist nur von dem Inhalte des Existirenden die Rede: wenn es existirende Dinge gibt, so werden es diese seyn, und in dieser und keiner andern Folge, dieß ist der Sinn; daß sie aber existiren, weiß ich auf diese Weise nicht, davon muß ich mich anderwärts, nämlich aus der Erfahrung, überzeugen. Umgekehrt thut die Wirklichkeit nichts zu dem Was, und das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige. So z. B. die Untheilbarkeit des Raums ist nicht eine Sache des wirklichen Raums, und was im wirklichen Raum Ordnung, Symmetrie, Bestimmung ist, das ist alles logischen Ursprungs[1]. Sie begreifen so die Wichtigkeit jener Unterscheidung. Die Vernunft gibt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift das Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit. Denn dieß ist ein großer Unterschied. Das wirkliche Existiren der Natur und ihrer einzelnen Formen gewährt die Vernunftwissenschaft nicht; insofern ist die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Existiren wissen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle, und geht also neben ihr her, und hier ist eben der Punkt, wo sich das Verhältniß der Vernunftwissenschaft zu der Erfahrung positiv bestimmen läßt. Die Vernunftwissenschaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuschließen, fordert diese vielmehr selbst. Denn eben weil es das

[1] Vielleicht ist etwas diesem Gedanken Analoges in der angeblichen Platonischen Unterscheidung der ἀριθμῶν εἰδητικῶν und μαθηματικῶν.

Seyende ist, was die Vernunftwissenschaft a priori begreift oder construirt, muß ihr daran gelegen seyn, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, daß das, was sie a priori gefunden, nicht eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung. Denn daß das Construirte wirklich existirt, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft. — Die Vernunftwissenschaft hat also die Erfahrung nicht zur Quelle, wie die ehemalige Metaphysik sie zum Theil zur Quelle hatte, wohl aber hat sie die Erfahrung zur Begleiterin. Auf diese Weise hat die deutsche Philosophie den Empirismus, dem alle anderen europäischen Nationen nun seit einem Jahrhundert ausschließlich huldigten, selbst in sich, ohne darum Empirismus zu seyn. Aber freilich kommt ein Punkt, wo jenes Verhältniß aufhört, weil die Erfahrung überhaupt aufhört. Nach Kant ist Gott der letzte, alles abschließende Begriff der Vernunft — auch diesen also wird die Vernunft noch immer von sich aus nicht als zufälliges, sondern als nothwendiges Ende finden —, aber daß Gott existire, darüber kann die Vernunft nicht wie in Ansehung aller anderen a priori eingesehenen Begriffe an die Erfahrung verweisen. Was nun die Philosophie, sowie sie an diesem Punkt angekommen, beschließen werde, kann hier noch nicht erklärt werden. Ich muß zuerst auseinandersetzen, wie die Vernunftwissenschaft zu diesem Punkt kommt.

Wenn die mittelbar von Kant, unmittelbar von Fichte ausgegangene Philosophie in Bezug auf Kant nicht mehr bloße Kritik war, sondern Wissenschaft der Vernunft — Wissenschaft, in welcher die Vernunft von sich, d. h. von ihrem eignen ursprünglichen Inhalt aus, den Inhalt alles Seyns finden sollte, so fragt es sich, was der ursprüngliche, und also auch der allein unmittelbare Inhalt der Vernunft ist, der zugleich so beschaffen ist, daß von ihm aus — also mittelbar — zu allem Seyn zu gelangen ist. Die Vernunft ist nun nach Kant nichts anderes als Erkenntnißvermögen überhaupt, demnach ist die in uns gesetzte, aber auf dem Standpunkt der Philosophie uns zum Objekt gewordene, demnach selbst ganz objektiv zu betrachtende Vernunft die unendliche Potenz des Erkennens (denn das bleibt sie auch abgesehen von ihrer subjektiven Stellung, abgesehen von ihrem Seyn in

irgend einem Subjekt). Potenz ist das lateinische potentia, Macht, die Potenz wird dem Actus entgegengesetzt. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch sagt man z. B.: die Pflanze im Keim sey die Pflanze in der bloßen Potenz, in pura potentia, die wirklich ausgewachsene oder entwickelte Pflanze sey die Pflanze in actu; hier wird Potenz bloß als potentia passiva, passive Möglichkeit, genommen; das Samenkorn nämlich ist nicht unbedingt die Potenz der Pflanze, es müssen noch äußere Bedingungen hinzukommen, daß diese Potenz zum Actus wird, — fruchtbarer Boden, Regen, Sonnenschein u. s. w. Die Vernunft als Erkenntnißvermögen erscheint freilich auch als potentia passiva, in wie fern sie ein Vermögen ist, das einer Entwicklung fähig und hinsichtlich derselben allerdings auch von äußeren Einflüssen abhängig ist. Hier aber wird die Vernunft nicht als Erkenntnißvermögen, nicht subjektiv genommen, sondern es wird schon derjenige Standpunkt der Vernunft vorausgesetzt, auf welchem sie sich selbst Objekt ist — als Objekt genommen aber, wo also die Beschränkungen vom Subjekt hinweggedacht werden, kann sie nichts anderes seyn als eben die unendliche Potenz des Erkennens, d. h. die in ihrem eignen und ursprünglichen Inhalte, ohne von etwas anderem abhängig zu seyn, die Nöthigung hat, zu allem Seyn fortzugehen, indem nur alles Seyn (die ganze Fülle des Seyns) der unendlichen Potenz entsprechen kann. Es fragt sich also, was dieser ursprüngliche Inhalt ist. Einen Inhalt scheint nun bloß ein wirkliches Erkennen, nicht aber die bloße unendliche Potenz des Erkennens haben zu können, und doch hat diese einen solchen; — nur freilich — dieß läßt sich zum voraus bemerken — muß es ein Inhalt seyn, der noch nicht schon ein Erkennen ist, ferner den sie ohne ihr Zuthun hat, ohne einen Actus von ihrer Seite; sonst hätte sie aufgehört die reine Potenz des Erkennens zu seyn; es muß ihr an- und eingeborener Inhalt seyn, ein mit ihr selbst gesetzter (wie man z. B. von Gaben und Talenten sagt, die man sich nicht selbst erworben), ein Inhalt, den alles wirkliche Erkennen voraussetzt, den sie also auch vor allem wirklichen Erkennen hat, den wir daher ihren apriorischen Inhalt nennen können, welchen nunmehr nach dieser Erklärung nicht schwer

seyn möchte näher zu bestimmen. Da allem Erkennen ein Seyn entspricht, dem wirklichen Erkennen ein wirkliches Seyn, so kann der unendlichen Potenz des Erkennens nichts anderes als die unendliche Potenz des Seyns entsprechen, und dieß ist also der der Vernunft an- und eingeborene Inhalt. An diesen unmittelbaren Inhalt der Vernunft wäre Philosophie, oder die Vernunft, sofern sie sich in dieser als Subjekt verhält, zunächst gewiesen; in dieser auf ihren Inhalt sich richtenden Thätigkeit ist die Vernunft Denken — Denken κατ' ἐξοχήν — nämlich philosophisches Denken. Aber dieses Denken, sowie es sich auf den Inhalt richtet, entdeckt unmittelbar in ihm seine durchaus bewegliche Natur, und eben damit ist auch ein Princip der Bewegung gegeben, dessen es bedarf, soll wirkliche Wissenschaft entstehen. Durch diese Beweglichkeit ihres höchsten Begriffs unterscheidet sich die gegenwärtige Philosophie von der Scholastik, die einen ähnlichen Anfang gehabt zu haben scheinen könnte. In dieser entspricht der unendlichen Potenz des Seyns das Ens omnimodo indeterminatum, von welchem sie ausging: sie verstand unter demselben nicht ein irgendwie schon Existirendes, sondern, wie sie sagte, das Existirende überhaupt. Dieses Ens der Scholastik war etwas ganz Todtes — eigentlich der höchste Gattungsbegriff, Ens in genere, von dem eben darum nur ein nominelles Fortschreiten zu den Gattungen und Arten des Seyns, zum Ente composito, simplici, und wie die besonderen Klassen von Wesen weiter bestimmt wurden, möglich war. In der Wolffschen Philosophie wurde das Ens, das die Scholastiker als aptitudo ad existendum erklärten, sogar erklärt als eine bloße non repugnantia ad existendum, wodurch die unmittelbare Potenz vollends zur bloßen passiven Möglichkeit abgeblaßt und herabgesetzt ist, mit der sich natürlich wieder nichts anfangen läßt. Aber die unendliche Potenz des Seyns oder das unendliche Seynkönnen, das der unmittelbare Inhalt der Vernunft, ist nicht eine bloße Fähigkeit zu existiren, sondern das unmittelbare Prius, der unmittelbare Begriff des Seyns selbst; also es ist seiner Natur nach, also immer, und ewiger Weise (modo aeterno im logischen Sinn) — es ist, sowie es gedacht wird, im

Begriff überzugehen in das Seyn; denn es ist nichts anderes als der Begriff des Seyns; also es ist das vom Seyn nicht Abzuhaltende, und darum dem Denken unmittelbar ins Seyn Uebergehende. Das Denken kann also wegen dieses nothwendigen Uebergangs auch nicht beim Seynkönnen stehen bleiben (darin liegt die Rechtfertigung für alles Fortschreiten in der Philosophie). Hier wird es nun aber nicht zu vermeiden seyn, daß manche zuerst an ein wirkliches Uebergehen denken, und sich vorstellen, es soll hier das wirkliche Werden der Dinge erklärt werden. Allein damit wäre der Sinn ganz verfehlt. Was die Vernunftwissenschaft ableitet, ist freilich unter anderem eben das, was in der Erfahrung, unter den Bedingungen derselben, in Raum und Zeit, als Einzelnes u. s. w. vorkomm.., aber sie selbst geht im bloßen Gedanken fort, obgleich der Inhalt des Gedankens oder Begriffs nicht wieder bloße Begriffe sind, wie in der Hegelschen Logik. Eben darin, daß die Vernunftwissenschaft den Inhalt des wirklichen Seyns ableitet, also die Erfahrung zur Seite hat, lag für viele die Täuschung, daß sie nicht bloß das Wirkliche, sondern auch die Wirklichkeit begriffen habe, oder daß das Wirkliche auch auf diese Weise entstanden sey, jener bloß logische Proceß auch der des wirklichen Werdens sey. Allein es geht dabei nichts außer dem Denken vor, es ist kein wirklicher, sondern ein bloß logischer Proceß, der sich hier entspinnt; das Seyn, in welches die Potenz übergeht, ist das selbst zum Begriff gehörende, also auch nur ein Seyn im Begriff, nicht außer demselben. Das Uebergehen ist simpliciter ein Anderswerden; an der Stelle der reinen Potenz, die als solche das nicht Seyende ist, erscheint ein Seyendes, aber die Bestimmung „ein Seyendes" ist hier selbst eine bloß quidditative, nicht quodditative (scholastische Ausdrücke, aber die in Kürze bezeichnen): es ist mir dabei nur um das quid, nicht um das quod zu thun. Ein Seyendes oder Etwas ist so gut ein Begriff als das Seyende oder die Potenz ein Begriff ist. Ein Seyendes ist nicht mehr das Seyende — es ist ein anderes als dieses, aber es ist nur wesentlich, d. h. dem Begriff nach, nicht actu, ein anderes. Die Pflanze ist nicht das Seyende, sondern schon ein Seyendes. Aber sie ist ein Seyendes, auch

wenn sie nie wirklich existirte. Es ist daher nur eine logische Welt, in der wir uns in der Vernunftwissenschaft bewegen; sich vorzustellen, ein wirklicher Hergang sey hier gemeint, oder zu behaupten, bei der ursprünglichen Entstehung der Dinge habe dieser Hergang stattgefunden, wäre nicht nur gegen unsern Sinn, sondern auch an sich eine Ungereimtheit. Indem nun aber die unendliche Potenz sich als das Prius dessen verhält, was durch ihr Uebergehen in das Seyn dem Denken entsteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben alles Seyn entspricht, so ist die Vernunft dadurch, daß sie diese Potenz besitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar besitzt als ihren mit ihr selbst verwachsenen, ihr unentreißbaren Inhalt, dadurch ist sie in die apriorische Stellung gegen alles Seyn gesetzt, und man begreift insofern, wie es eine apriorische Wissenschaft gibt, eine Wissenschaft, die a priori alles bestimmt, was ist (nicht daß es ist), und die Vernunft ist auf diese Art in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles Existirenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seyns zu gelangen — nicht daß sie a priori erkennte, daß dieß oder jenes wirklich existirt (denn dieß ist eine ganz andere Sache), sondern daß sie nur a priori weiß, was ist oder was seyn kann, wenn etwas ist, a priori die Begriffe alles Seyenden bestimmt. Die Vernunft erlangt das, was seyn kann oder seyn wird, wenn die Potenz als sich bewegend gedacht wird, nur im Begriffe, und also dem wirklichen Seyn gegenüber doch wieder nur als Möglichkeit. Die Dinge sind nur die in der unendlichen, d. h. in der allgemeinen Potenz nachgewiesenen besonderen Möglichkeiten.

Aber welche Ursache hat das Denken, der Potenz in ihrem Anderswerden nachzugehen? Hierauf Folgendes. Die Vernunft will nichts anderes als ihren ursprünglichen Inhalt. Aber dieser ursprüngliche Inhalt hat in seiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges, das unmittelbar Seynkönnende ists und ists nicht, und ebenso das Seyende, das Wesen, wie es sich unmittelbar in der Vernunft darstellt, ist es das Seyende und ist es nicht — es ists nicht, sowie es sich bewegt, denn da verwandelt es sich in ein zufällig Seyendes. Also, die Wahrheit zu sagen,

hatte ich auch im ersten Begriff das Seyende, aber nicht so, daß es mir nicht entwerden und ein anderes werden kann: also hatte ich es auch nicht. Aber ich will es, ja ich will eigentlich nur dieses, aber ich will das wahrhaft Seyende, das nicht mehr anders werden kann. Aber vom ersten und unmittelbaren Begriff ist das Anders-werden-können nicht auszuschließen. Ich muß es also aus dem Wesen hervortreten, sich selbst ausschließen lassen; es schließt sich aus, indem es ins zufällige Seyn übergeht; ich muß dieses Zufällige, was der ursprüngliche Inhalt der Vernunft hat, sich erst entfernen lassen, damit ich zum Wesentlichen, und so erst zum Wahren gelange. Der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist noch nicht der wahre oder bleibende, sonst gäbe es gar keine Bewegung, es wäre keine Nothwendigkeit des Fortgehens, d. h. keine Wissenschaft. In dieser Wissenschaft wird aber stufenweise alles bloß Zufällige, d. h. nicht Wahre dieses Inhalts entfernt, oder vielmehr es entfernt sich selbst. Denn die unendliche Potenz, so wie sie unmittelbarer Inhalt der Vernunft ist, geht ihrer Natur nach in anderes über, und verhält sich so als das Prius von allem, was also außer der Vernunft ist (was existirt).

Der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist also nichts absolut Gewisses, Bleibendes. Das eigentlich Bleibende in ihm muß erst eruirt werden. Dieß geschieht, indem das Zufällige ausgeschieden wird. Es wird nicht jedem dieses ursprüngliche Ineinanderseyn des Seyenden (selbst) und des nicht Seyenden (Zufälligen) deutlich seyn. Indeß gibt es eine ganz naheliegende Vergleichung. Zum Glück sind die höchsten speculativen Begriffe immer zugleich die tiefsten sittlichen, die jedem näher liegen; ich will daher diese Vergleichung nicht verschmähen, um eine Unterscheidung deutlich zu machen, die für die ganze Folge wichtig ist. Der menschliche Wille ist auch relativ (d. h. innerhalb des Kreises, der dem Menschen überhaupt zusteht) eine unendliche Potenz; es gibt überhaupt nichts, worin die Begriffe Actus und Potenz bestimmter sich aussprechen als die Sphäre des Willens. Der Wille ist in der That nicht nur potentia passiva, sondern was im Reiche der Erfahrung die entschiedenste potentia activa vorstellt, dem reinen Seynkönnen am

meisten verwandt. In manchem Menschen ist freilich der Wille auch eine potentia passiva, er bedarf der Erregung, um thätig zu werden, aber in Menschen, die eines freien Entschlusses fähig und vermögend sind aus sich selbst etwas anzufangen, Urheber einer Reihe von Handlungen zu werden, zeigt sich der Wille ganz entschieden als potentia activa. Der bloße Wille, der Wille in seiner Ruhe — im Nichtwollen ist er unendliche Potenz. Das Wollen selbst ist nichts anderes als Uebergang a potentia ad actum, und zwar das reinste Beispiel dieses Uebergangs. Nun kann der Mensch, der diese unendliche Potenz des Willens in sich weiß, entweder annehmen, diese Potenz sey ihm gegeben, um unbedingt und auf jede Weise zu wollen; er wird also seinen Willen an eine Menge Dinge setzen, die in der That des Willens nicht werth sind, und nicht nur dieß, sondern die nur seinen Willen befangen, belastet und unfrei machen; er wird gleichsam nur wollen, um zu wollen, sein Wollen zu zeigen. Der Mensch kann aber auch so gesinnt seyn, daß ihm nicht das Wollen, sondern der Wille (also die Potenz) selbst das wahre Gut ist, daß er diesen Willen zu hoch und heilig achtet, um ihn an das Nächste Beste zu verschwenden, daß er seinen Himmel mehr im ruhenden Willen als im Wollen findet. Aehnlich ist es mit jener unendlichen Potenz des Seyns, welche die Vernunft als ihren unmittelbaren Inhalt findet. Ist die Potenz selbst das Seyende (wie im angeführten Fall der Wille selbst statt des Wollens — eben der Wille selbst schon das Seyende ist), so ist sie das was Ist, ist sie aber nicht selbst das Seyende, so verhält sie sich nothwendig als das nicht Seyende. Dieses Amphibolische ist vom Begriff der unendlichen Potenz, also von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft nicht auszuschließen, und es ist dieses Amphibolische, wodurch die Vernunft erregt, in Thätigkeit gesetzt, d. h. zur Wissenschaft aufgefordert ist, und zwar, wie Sie gleich hier sehen, zunächst zur hinwegschaffenden, ausscheidenden (die nämlich das bloß Zufällige jenes unmittelbaren Inhalts ausscheidet), d. h. zur kritischen (jede Ausscheidung ist Krisis) oder, weil hinwegschaffenden, negativen Wissenschaft. Eine solche Wissenschaft zeigt sich also gleich im Anfang als ein Abkömmling der sogenannten kritischen, als Folge des

Standpunkts, auf welchen durch Kants Kritik der Vernunft die Philosophie gesetzt ist. Ohne dieses Amphibolische ihres unmittelbaren Inhalts würde das Denken nicht veranlaßt seyn, von ihm fortzugehen, und fortzuschreiten bis zu dem, in welchem jenes Amphibolische ganz aufgehoben ist, und von dem man erst sagen kann, daß es Ist.

Die Vernunft findet sich also in doppelter Hinsicht aufgefordert, jenem über sich selbst hinausgehenden Seynkönnen zu folgen: 1) weil sie weiß, daß sie dadurch in ein apriorisches Verhältniß zu allem außer ihr Vorhandenen kommen, auf diese Art (nämlich wenn sie der Potenz in das Seyn folgt) alles außer ihr Vorhandene a priori begreifen wird. Ich sage: alles andere, außer ihr Vorhandene; denn das über sich selbst hinausgehende Seynkönnen geht eben damit auch über die Vernunft hinaus, und erzeugt eben jenes Seyn, das zwar a priori, d. h. als Möglichkeit, aber nicht als Wirklichkeit in der Vernunft, sondern als Wirklichkeit nur in der Erfahrung ist.

Aber nicht darin allein liegt die Aufforderung für die Vernunft, dem Seynkönnen in seinem Hinausgehen über sich selbst zu folgen, sondern sie hat dabei noch ein anderes und höheres Interesse. Die Vernunft will eigentlich nichts als ihren ursprünglichen Inhalt, aber dieser Inhalt hat, wie gezeigt, in seiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges an sich. Die Potenz, die sich in das Seyn bewegt, soferne sie sich nicht bewegt hat, ist noch Subjekt des Seyns, dem, was Ist, gleich, aber sie hat nur den Schein davon, weil sie sich als das, was nicht ist, darstellt, sowie sie ein anderes wird. Denn schon das Werdende überhaupt ist, eben darum weil es wird, nicht das, was Ist. Sie — die unmittelbare Potenz — ist also nur materiell, nur wesentlich, d. h. nur zufällig, das Seyende, d. h. so daß sie das, was Ist, auch nicht seyn kann; ist nur gleichsam vorläufig das Seyende, solange sie sich nicht bewegt, aber sowie sie aus ihrem Können hinaustritt, tritt sie eben damit auch aus der Sphäre dessen heraus, was Ist, tritt in die Sphäre des Werdens, ist daher das Seyende, und ist es nicht; vorläufig oder a priori ist sie das Seyende, aber nach der Hand ist sie nicht das Seyende. Aber eben weil sie das Seyende ist und nicht ist,

5X

ist sie nicht das Seyende selbst, *αὐτὸ τὸ Ὄν*, denn dieses ist nur das, was nicht — ist und nicht ist, sondern das Ist, das *ὄντως Ὄν*, wie es die Griechen sehr bezeichnend genannt haben, die doch wohl einen Grund gehabt haben, das bloße *Ὄν* von dem *ὄντως Ὄν* zu unterscheiden. Die Vernunft in diese Lage gesetzt, will nun zwar das Seyende selbst; denn nur dieß betrachtet sie als ihren wahren, weil bleibenden, Inhalt. Aber sie kann das Seyende selbst, — das, was das Seyende selbst ist, nicht bloß den Schein von ihm hat, und ein anderes werden kann, übergehen kann in das der Vernunft Fremdartige, die Natur, Erfahrung u. s. w. — sie kann das Seyende selbst nicht erlangen, als durch Ausschließung des andern, was nicht das Seyende selbst ist; aber dieses andere ist im ersten unmittelbaren Gedanken von dem, was das Seyende selbst ist, nicht abzutrennen, mit ihm unabweislich zugleich aufgenommen in den ersten Gedanken; wie kann sie aber jenes andere, das eigentlich das nicht Gewollte der Vernunft ist, das nicht eigentlich Gesetzte, sondern nur nicht nicht zu Setzende, was sie nur im ersten Gedanken nicht auszuschließen vermag, wie kann sie es anders ausschließen, als indem sie es hervortreten, wirklich in sein Anderes übergehen läßt, um auf diese Art das wahrhaft Seyende, das *ὄντως Ὄν*, zu befreien und in seiner Lauterkeit darzustellen? Anders als auf diese Weise läßt sich was sie will nicht herausbringen. Denn die Vernunft, und dieß ist von größter Wichtigkeit und unser nächstes Resultat, die Vernunft hat von dem, was das Seyende selbst ist, keinen andern als einen negativen Begriff. Die Vernunft, wenn gleich ihr letztes Ziel und Absehen nur das Seyende ist, das Ist, kann es doch nicht anders bestimmen, sie hat keinen Begriff für dasselbe, als den des nicht nicht Seyenden, nicht in ein anderes Uebergehenden, d. h. einen negativen Begriff, und hiemit ist denn also auch der Begriff einer negativen Wissenschaft gegeben, welcher eben dieß obliegt, den Begriff dessen, was das Seyende selbst ist, auf diese Weise zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seyende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen und unbestimmten Begriff des Seyenden liegt, successiv ausgeschlossen wird. Diese Wissenschaft kann nicht weiter führen, als

eben zu dem angezeigten negativen Begriff, also überhaupt nur zum Begriffe des Seyenden selbst, und erst an ihrem Ende entsteht dann die Frage, ob er, der das Resultat jener negativen Wissenschaft und bloß via exclusionis gewonnen ist, ob er wieder der Gegenstand einer anderen, positiven Wissenschaft werde oder werden kann.

Indem ich so meinen Standpunkt bestimme, daß mir nämlich nur das, was das Seyende selbst ist, das wahrhaft Seyende ist, alles andere aber bloß das scheinbar Seyende, von diesem Standpunkt erklärt sich von selbst, und wird erst vollkommen deutlich, daß dieses andere auch nur die Bedeutung des bloß Möglichen haben kann, und daher, wie schon gezeigt, nicht als Wirkliches (seiner Wirklichkeit nach) deducirt wird; ferner ist diese Unterscheidung zwischen dem bloß scheinbar Seyenden, welches nur seyn Könnendes, und dem wahrhaft Seyenden, welches ich, wie gesagt, nur in dem Seyenden selbst erkenne, von der höchsten Wichtigkeit. Indem ich dem seyn Könnenden in Gedanken folge, bleibt mir natürlich, das was das Seyende selbst ist, außerhalb dieser Bewegung, es wird nicht selbst mit in diese Bewegung hereingezogen, in der ich bloß und allein mit dem seyn Könnenden, Möglichen, mich beschäftige (zu diesem Möglichen gehört nicht bloß die Natur, sondern auch die Welt des Geistes, die über der Natur sich erhebt; die apriorische Wissenschaft ist daher nothwendig Natur-Philosophie und Geistes-Philosophie). — Indem ich unterscheide, das Seyende selbst und das was das bloß seyn Könnende ist, und davon ausgehe, so ist ganz natürlich, daß wenn ich dem seyn Könnenden folge, ich nicht auch das Seyende selbst mit hereinziehe, das Seyende selbst bleibt mir außerhalb der Bewegung, und tritt erst am Ende als Resultat dieser Ausscheidung auf. In dieser ganzen Bewegung habe ich es also nur mit dem seyn Könnenden, dem Möglichen, zu thun. Ob dieses, was ich auf solche Weise finde, von einem andern Standpunkte, nämlich dem der Erfahrung, ein Wirkliches ist, geht mich hier nichts an; auf der Höhe, von der ich es ansehe, a priori, ist es ein bloß Mögliches.

Die Verwirrung, in welche die Philosophie in der letzten Zeit gerathen ist, schreibt sich vorzüglich davon her, daß jene Unterscheidung

nicht gemacht, daß das, was das Seyende selbst ist, mit in den Proceß hereingezogen worden ist, anstatt daß es bloß Resultat ist der durch ihn vollbrachten Ausscheidung dessen, was nicht das Seyende selbst ist, nur Resultat, sage ich, also nur Ende, welches nicht zugleich wieder, wie man verkehrter Weise angenommen, Anfang seyn kann. So wenig nun aber das Seyende selbst in diesen Proceß mit hereingeht (durch den ja vielmehr alles abgeschieden werden soll, was nicht es selbst ist), so nothwendig ist es von der andern Seite sich in diesen Proceß einzulassen, weil nur dadurch logisch — im Gedanken — die Idee des Seyenden selbst sich uns verwirklicht, welches nämlich seyend ist durch sein in-sich-selbst-Bleiben, durch sein nicht-anders-Werden. Um also dieses in-sich-Bleibende, sich selbst absolut Gleiche für sich zu haben, müssen wir erst alles, was in dem noch unbestimmten Seyenden möglicher Weise von dem (transitiv) seyn Könnenden ist, abscheiden. Dieß können wir aber nicht, als indem wir das Seyende zuerst als das aus sich hinausgehen, d. h. als das auch außer sich seyn Könnende, betrachten; nur so können wir alles finden und aufzeigen, was in dem Seyenden von transitiv seyn Könnendem ist (also ins Seyn übergehen kann), um zu dem zu gelangen, was nicht existirt, wie das ins Seyn Uebergehende, sondern was Ist, rein Ist.

Kant hatte Gott als den letzten, zum Abschluß der menschlichen Erkenntniß nothwendigen Begriff bestimmt. Er hatte aber auch diese höchste Idee eigentlich nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit, kurz nur als einen vorhandenen aufgenommen, er war nicht methodisch bis zu diesem Gedanken fortgeschritten. Indem nun aber die andere Philosophie wirklich vermöge einer objektiven Methode bis zu diesem Begriff als dem höchsten gelangt, so gab dieses den Schein eines Erkennens, aber dieses Erkennen beschränkte sich darauf, daß der Begriff als der höchste und letzte erkannt, nicht bloß, wie bei Kant, angenommen oder vorausgesetzt war. Dieß brachte die Täuschung eines der Kantschen Kritik entgegengesetzten Resultats hervor, während das richtig verstandene Resultat eigentlich ganz dasselbe war. In dieser Philosophie war freilich alles Folgende auf das Vorhergehende

begründet, aber doch nur als bloßer Begriff begründet. Sie war vom Anfang bis zu Ende immanente, d. h. im bloßen Denken fortschreitende, auf keine Weise transscendente Philosophie. Wenn sie daher am Ende Anspruch auf eine Erkenntniß Gottes machte, während sie Gott nur als nothwendige Vernunftidee nachgewiesen hatte, was bei Kant allerdings nur versichert war, so war die nothwendige Folge davon, daß Gott aller Transscendenz beraubt, in dieses logische Denken hereingezogen, zum bloß logischen Begriff, zur Idee selbst wurde, und weil mit dem Begriff Gott einmal die Vorstellung der Existenz, und zwar der lebendigsten, unzertrennlich verbunden war, so entstanden hieraus jene mißbräuchlichen und uneigentlichen Ausdrücke von einer Selbstbewegung der Idee, jene Worte, wodurch die Idee personificirt, und ihr eine Existenz zugeschrieben wurde, die sie nicht hatte und nicht haben konnte. Damit zusammen hing der andere Mißverstand. Diese Philosophie schritt fort von dem stufenweise als nicht Seyendes und dadurch als erkennbar Bestimmten zu dem nur noch als seyend Denkbaren und daher in derselben Linie des Fortschreitens, d. h. in derselben Wissenschaft, nicht mehr als erkennbar zu Bestimmenden, was eben darum ein transscendentes hieß, weil es über diese Wissenschaft hinausragte. Aber eben dieses Fortschreiten vom relativ nicht Seyenden zum Seyenden, nämlich zu dem seiner Natur oder seinem Begriff nach Seyenden wurde als eine successive Realisation des Letzteren, es wurde als eine successive Selbstverwirklichung der Idee betrachtet, da es doch nur eine successive Erhöhung oder Steigerung des Begriffs, der in seiner höchsten Potenz Begriff blieb, ohne daß damit ein Uebergang zum wirklichen Daseyn, zur Existenz gegeben war[1].

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 373 ff. D. H.

Fünfte Vorlesung.

Ich bin schriftlich gefragt worden, wie wir zur unendlichen Potenz des Erkennens kommen, da wir doch keines unendlichen Gegenstandes dafür uns bewußt seyen. Gegenstand wäre nun freilich nicht der eigentlich hier anzuwendende Ausdruck — aber eines unmittelbaren Inhalts sind wir uns in der Vernunft allerdings bewußt, der freilich kein Gegenstand, d. h. schon ein Seyendes, sondern nur die unendliche Potenz vom Seyenden ist. Man kann nicht das Verhältniß umkehren und sagen: schaffe mir einen unendlichen Gegenstand des Erkennens, so will ich dir eine unendliche Potenz des Erkennens zugeben; denn dieß wäre nichts anderes als uns zugemuthet, die Vernunft unmittelbar zu überschreiten, da es ja vielmehr unser Vorsatz war, uns ganz in sie einzuschließen und nichts anzuerkennen, als was in ihr selbst sich entdeckt. Der Fragende scheint zu glauben, es könne keine unendliche Potenz des Erkennens geben, ehe ein unendlicher Gegenstand des Erkennens da sey. Allein es fragt sich überhaupt nicht, ob es eine Potenz des unendlichen Erkennens geben könne — denn dieß wäre ebenso viel als fragen, ob es eine Vernunft geben könne, was noch niemand eingefallen zu fragen, jedermann setzt voraus, daß eine Vernunft ist. Und daß diese bloße, unendliche, d. h. gegen alles freie, von nichts voreingenommene Potenz des Erkennens ist, dieß wird man ebenfalls zugeben müssen: von nichts voreingenommen, sagte ich, nämlich von nichts Wirklichem (es gibt bekanntlich Theologen und Philosophen, welche Gott zum unmittel-

baren Inhalt der Vernunft machen; diesem wird hier widersprochen, denn unter Gott müssen wir uns doch etwas Wirkliches denken); dagegen von der bloßen Potenz des Seyns, die aber, eben weil bloße Potenz, in gewissem Sinne = nichts ist, ist die Vernunft allerdings voreingenommen, sie ist das gegen alles Offene, allem Gleiche (omnibus aequa), das nichts Ausschließende — aber was allein nichts ausschließt, ist die reine Potenz. Schon das Weibliche in dem Wort, oder daß wir die Vernunft sagen, deutet auf ihre Eigenschaft als Potenz, während das Männliche im Verstand anzeigt, daß der Verstand Actus ist; denn die deutsche Sprache ist, wie Lessing schon sagt, für die Philosophie geboren.

Es ist natürlich, wenn diejenigen, welche in reiner Vernunftwissenschaft die Darstellung des wirklichen Hergangs, der wirklichen Entstehung der Dinge, zu besitzen glauben, dem Wort Potenz nicht geneigt sind, welches eben daran erinnert, daß in der Vernunftwissenschaft, oder, was dasselbe ist, in der rein apriorischen Wissenschaft, nur die Möglichkeit der Dinge, nicht die Wirklichkeit, begriffen werden. Die Vernunft ist aber nur die unendliche Potenz des Erkennens und hat als solche auch nur die unendliche Potenz des Seyns zu ihrem Inhalt und kann von diesem aus eben darum auch nur zum a priori Möglichen gelangen, das dann freilich auch das Wirkliche, in der Erfahrung Vorkommende, ist, aber sie gelangt zu ihm nicht als dem Wirklichen, sondern als zu dem bloß a priori Möglichen. — Irgend einmal, um mich so auszudrücken, an irgend einem Punkte seiner Entwicklung wird der menschliche Geist das Bedürfniß empfinden gleichsam hinter das Seyn zu kommen — es ist dieß ein vulgärer Ausdruck, dessen ich mich aber gern und absichtlich bediene, denn solche Ausdrücke sind erklärend — man möchte gern, wie man sagt, hinter eine Sache kommen. Aber was ist hier „hinter der Sache"? Nicht das Seyn; denn dieses ist vielmehr das Vordere der Sache, das, was unmittelbar in die Augen fällt, und was hierbei schon vorausgesetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z. B. ein Ereigniß, kommen will, so muß mir die Sache, hier also das Ereigniß, schon gegeben seyn. Hinter der Sache ist also nicht das Seyn,

sondern das Wesen, die Potenz, die Ursache (dieß alles sind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe). Und so wird auf dem Punkt ihrer höchsten Entwicklung die dem Menschen so tief eingepflanzte und unüberwindliche Neigung zu begreifen auch wohl verlangen, nicht bloß hinter diese oder jene Sache, sondern hinter das Seyn überhaupt zu kommen, zu sehen, nicht was über, denn dieß ist ein ganz anderer Begriff, aber was jenseits des Seyns ist. Es kommt also einmal dahin, wo der Mensch nicht etwa bloß von der Offenbarung, sondern von allem Wirklichen sich frei zu machen hat, um in eine völlige Wüste alles Seyns zu fliehen, wo nichts irgendwie Wirkliches, sondern nur noch die unendliche Potenz alles Seyns anzutreffen ist, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieses sich nur in sich selbst, in seinem eignen Aether bewegt. An eben diesem aber hat die Vernunft auch, was ihr die völlig apriorische Stellung gegen alles Seyn gibt, so daß sie von jenem aus nicht nur ein Seyendes überhaupt, sondern das gesammte Seyn in allen seinen Abstufungen zu erkennen vermag. Denn in der unendlichen, d. h. noch übrigens unbestimmten, Potenz entdeckt sich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, sondern nothwendiger, jener innere Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, an dem sie den Schlüssel zu allem Seyn hat, und der der innere Organismus der Vernunft selbst ist. Diesen Organismus zu enthüllen, ist Sache der rationalen Philosophie.

Die älteste und wohl verstanden gewiß richtigste Erklärung der Philosophie ist diese, sie sey die Wissenschaft des Seyenden, *ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος*. Aber eben zu finden, was das Seyende, nämlich das wahrhaft Seyende ist, hoc opus, hic labor est, das hat die Wissenschaft selbst erst zu ermitteln, und zwar aus folgendem Grunde: das Seyende, so, wie es sich als unmittelbaren Inhalt der Vernunft zeigt (= unendliches Seynkönnen), ist ebensowohl Es selbst als die Materie eines andern Seyns Die Potenz (der unmittelbare Inhalt der Vernunft) ist an sich selbst das Unbestimmte (*τὸ ἀόριστον*), inwiefern sie nämlich Potenz, Subjekt, Materie (denn dieß sind gleichbedeutende Ausdrücke), oder selbst das Seyende seyn kann. Man hat daher nicht das Seyende selbst, solange

man nicht jenes Materielle oder bloß Potentielle, das bloß seyn Könnende in ihm, welches eben die Materie eines anderen Seyns ist, ausgeschlossen hat. Um aber dieß thun zu können, muß das Denken vor allem auf diesen unmittelbaren Inhalt der Vernunft eingehen, diesen sich aufschließen, es muß fragen: was ist jenes Seyende, der unmittelbare Inhalt der Vernunft, was gehört zu ihm, daß es das Seyende ist? Denn dieß versteht sich nicht von selbst. Der Begriff des Seyenden muß also erzeugt werden. Nun offenbar zuerst und vor allem gehört dazu (zum Seyenden), daß es Subjekt des Seyns sey; damit aber, daß es das bloße Subjekt des Seyns ist, d. h. nur das, von dem das Seyn ausgesagt werden kann, wäre es noch nicht das Seyende (in dem prägnanten Sinn wie wir es hier nehmen, wo es das Urbild alles Seyns selbst bedeutet). Das Seyende muß allerdings zuerst Subjekt des Seyns — das was seyn kann —, insofern die Potenz des Seyns seyn, aber nicht die Potenz von etwas, das es noch nicht ist (denn da wäre es ja eben nicht das Seyende), sondern die Potenz dessen, was es schon Ist, was es unmittelbar und ohne Uebergang ist. Nochmals: das Seyende, das wir suchen, ist unmittelbar und im ersten Gedanken Potenz des Seyns, Subjekt, aber Subjekt, das unmittelbar seine Erfüllung mit sich hat (das Subjekt an sich eine Leere, die erst durch das Prädicat erfüllt werden muß) — das Seyende ist daher ebenso unmittelbar das seyende, als es das seynkönnende ist, und zwar das rein seyende, das ganz und völlig objektiv seyende, in dem ebenso wenig etwas von einem Können ist als in dem Subjekt etwas von einem Seyn; und da es nun im Subjekt- oder Potenz-Seyn unmittelbar auch Objekt, so gehört zum vollständigen Begriff des Seyenden auch noch dieses (das Dritte), daß es Subjekt und Objekt in Eins gedacht, unzertrennliches Subjekt-Objekt ist, so daß dieses noch als eine dritte Bestimmung unterschieden werden muß.

Sie sehen: was wir hier unter dem Namen des Seyenden begriffen haben, ist nichts anderes als das Subjekt-Objekt der von Fichte ausgegangenen Philosophie, so wie, wenn dieses Subjekt-Objekt im ersten Gedanken als Indifferenz von Subjekt und Objekt bestimmt

war, dieser Ausdruck ganz gleichbedeutend wäre mit jenem anderen: der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist die unendliche Potenz des Seyns. (Fichte hatte das Subjekt=Objekt aber nur im menschlichen Bewußtseyn; die von ihm ausgegangene Philosophie hob diese Beschränkung auf, und setzte an die Stelle des Subjekts=Objekts im menschlichen Bewußtseyn das allgemeine und unbedingte Subjekt=Objekt). Das Subjekt=Objekt ist aber nicht wirklich zu denken, ohne drei Momente zu unterscheiden, 1. Subjekt, 2. Objekt, 3. oder als Drittes: Subjekt=Objekt. Unmittelbar, d. h. ohne Voraussetzung, kann nichts gedacht werden als nur das Subjekt. Das Wort Subjekt bedeutet sogar nichts anderes als Voraussetzung. Das Einzige, was sich voraussetzen, d. h. dem sich nichts voraussetzen läßt, ist eben Subjekt (in der älteren philosophischen Sprache sind subjectum und suppositum gleichbedeutend): nichts kann unmittelbar Objekt seyn, denn nichts ist Objekt als gegen ein Subjekt, nichts aber kann ebendarum auch unmittelbar Subjekt=Objekt seyn. Das Letzte setzt beides voraus, 1. das allein ohne Voraussetzung seyn Könnende — das Subjekt, 2. das Objekt. Erst als Drittes kann eben das, was das Subjekt und das Objekt war, Subjekt=Objekt seyn.

Nun müssen wir aber sogleich hinzufügen, daß nicht das Subjekt, nicht das Objekt, und auch nicht das Dritte oder das Subjekt=Objekt, keines von diesen, wenn wir sie durch Zahlen bezeichnen, nicht 1, nicht 2, nicht 3 für sich ist das Seyende; das Seyende selbst ist erst, was 1+2+3, ist[1]. Um also zum Seyenden selbst (und um dieses ist es zu thun), um daher in unsern Gedanken zum Seyenden selbst zu gelangen, müssen wir erst 1, 2, 3, die in ihrer ursprünglichen Einheit dem Seyenden selbst gleich sind, hinwegschaffen, d. h. wir müssen sie sich ungleich machen, so daß sie nicht mehr zusammen das Seyende, sondern jedes für sich ein Seyendes ist. Dieses geschieht, indem wir das, was in dem Seyenden Subjekt, also Potenz des Seyns ist,

[1] Vergleiche zu diesem und zum nächstfolgenden die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, die zwölfte und dreizehnte Vorlesung, besonders S. 291. 313. 319. 320. Ebenso S. 365 und S. 387. D. H.

Potenz für sich selbst, d. h. Potenz eines eignen Seyns, seyn lassen, und es als übergehend denken in das Seyn, womit es aber aufhört Subjekt zu seyn und Objekt wird, wogegen denn natürlich das, was in dem Seyenden Objekt war, aufhören muß Objekt zu seyn, und selbst Subjekt wird, wie denn ebenso auch das, was Subjekt-Objekt war, ausgeschlossen und ebenfalls als für sich Seyendes gesetzt wird. Die Möglichkeit dieses Verfahrens ist dadurch gegeben, daß das, was das Subjekt ist, allerdings auch Potenz eines für-sich-Seyns — auch seyn Könnendes im transitiven Sinn — ist, wo es dann, anstatt dem im Seyenden gesetzten Objekt zugewendet, nämlich ihm Subjekt zu seyn, sich selbst Subjekt, nämlich Potenz eines eignen Seyns wird. So betrachtet sind 1, 2, 3 in ihrer Einheit zwar das Seyende, aber die es auch nicht seyn können, d. h. sie sind an dem Seyenden das Zufällige, was hinweggeschafft werden muß, um zu diesem, um zu dem Seyenden selbst in seiner Lauterkeit, zu dem über alle Zweifel erhabenen Seyenden zu gelangen, — sie sind das Identische, aber nicht das absolut Identische selbst.

Die Wissenschaft, welche diese Elimination des Zufälligen in den ersten Begriffen des Seyenden, und damit diese Ausscheidung des Seyenden selbst vollbringt, ist kritische, ist negativer Art, und sie hat in ihrem Resultat das, was wir das Seyende selbst genannt haben, nur erst im Gedanken. Daß aber dieses nun auch in seiner eignen Reinheit, mit Ausschließung des bloß zufälligen Seyns, über diesem Seyn existirt, dieses zu erkennen, kann nicht mehr die Sache jener negativen, sondern nur einer anderen, im Gegensatz mit ihr positiv zu nennenden Wissenschaft seyn, für welche positive Wissenschaft jene erst den eigentlichen, den höchsten Gegenstand gesucht hat.

Ich habe Sie jetzt wieder bis zu dem Punkt geführt, wo die Philosophie, sofern sie ihren letzten und höchsten Gegenstand erst sucht, aber es mit ihm bloß bis zum logisch — in Gedanken — vermittelten Begriff bringt, ohne ihn in seiner eignen Existenz nachweisen zu können, und die Philosophie, sofern sie nun erst unmittelbar mit diesem Gegenstand, dem über allen Zweifel erhabenen Seyenden verkehrt, einander gegenüberstehen.

Hier, in der Nicht-Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie, und daß man mit einer Philosophie, die, richtig verstanden, nur negative Bedeutung haben konnte, erreichen wollte, was nur der positiven Philosophie möglich ist — darin, wie gesagt, liegt der Grund der Verwirrung und des wilden, wüsten Wesens, in das man hineingerieth, indem man Gott erst als in einem nothwendigen Proceß begriffen darzustellen suchte, hernach aber, da es hiermit nicht weiter ging, zu frechem Atheismus seine Zuflucht nahm. Diese Verwirrung hat sogar verhindert, jene Unterscheidung auch nur zu verstehen.

Erst die recht verstandene negative Philosophie führt die positive herbei, und umgekehrt die positive Philosophie ist erst gegen die recht verstandene negative möglich. Diese wenn sie in ihre Schranken sich zurückzieht, macht jene erst erkennbar, und dann nicht bloß möglich, sondern nothwendig.

Als zuerst durch meine öffentlichen Vorlesungen etwas von positiver Philosophie verlautete, fanden sich mehrere, die sich der negativen gegen mich annehmen zu müssen glaubten, meinend, diese solle ganz abolirt werden, weil ich allerdings von der Hegelschen in solchem Sinne sprach; dieß geschah aber nicht, weil ich die Hegelsche Philosophie für die negative hielt; diese Ehre kann ich ihr nicht anthun, ich kann ihr gar nicht zugeben, die negative zu seyn, ihr Grundfehler besteht vielmehr eben darin, daß sie positiv seyn will. Die Verschiedenheit zwischen Hegel und mir ist keine geringere in Betreff der negativen als der positiven Philosophie. Die Philosophie, die Hegel dargestellt, ist die über ihre Schranken getriebene negative, sie schließt das Positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich, sich unterworfen; das große, von den Schülern wiederholt gebrauchte Wort war: die volle wirkliche Erkenntniß des göttlichen Daseyns, die Kant der menschlichen Vernunft abgesprochen, sey durch sie gewährt; selbst die christlichen Dogmen waren für sie nur eine Kleinigkeit. Diese Philosophie, die sich zur positiven aufbläht, während sie ihrem letzten Grunde nach nur negativ seyn kann, habe ich in meinen öffentlichen Vorträgen nicht erst hier, lange zuvor, bestritten, und werde sie fortwährend, d. h. solang'

es noch nöthig scheinen kann, bestreiten, indeß ich die wahre negative Philosophie, die ihrer selbst bewußt in edler Enthaltsamkeit innerhalb ihrer Schranken sich vollendet, für die größte Wohlthat erklärt, die dem menschlichen Geiste zunächst wenigstens ertheilt werden kann; denn durch eine solche Philosophie ist die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeschmälertes Recht eingetreten und eingesetzt, das Wesen, das An sich der Dinge zu begreifen und aufzustellen. Die Vernunft wird, auf diese Weise beruhigt und in allen ihren gerechten Ansprüchen vollkommen befriedigt, keine Versuchung mehr empfinden, in das Gebiet des Positiven einzubrechen, wie sie dagegen von ihrer Seite des beständigen Ein- und Uebergriffs von Seite des Positiven ein für allemal entledigt ist. Es ist seit Kant keine Philosophie in Deutschland aufgetreten, gegen welche nicht sogleich die Anhänger des Positiven, vorzüglich aber gegen Kant selbst, mit der Anklage des Atheismus aufgetreten sind; aber eine Philosophie, welche aufrichtig und offenherzig sich begnügt, den Begriff Gottes als letzte, höchste und nothwendige Vernunftidee aufzustellen, ohne Anspruch darauf zu machen die Existenz Gottes zu beweisen, ist keiner Gefahr mehr eines solchen Ein- und Uebergriffs des Positiven ausgesetzt, sondern kann und wird sich ruhig in sich selbst vollenden.

Es geschieht noch jetzt häufig, daß Halbunterrichtete meinen, ich habe die frühere Philosophie als negative erklärt, um die positive an ihre Stelle zu setzen. Da könnte denn wohl auch von einer Sinnesänderung die Rede seyn. Wenn aber zu einer Sache zwei Elemente, A und B, erforderlich sind, und ich befinde mich zuerst bloß im Besitze des einen, A, so wird dadurch, daß zu A B hinzutritt, oder daß ich jetzt nicht mehr bloß A, sondern A + B besitze, A eigentlich nicht verändert; verhindert nur wird, daß ich glaube, durch A schon zu besitzen oder erreichen zu können, was erst durch das Hinzukommen von B möglich ist. So verhält es sich mit der negativen und positiven Philosophie. Es ist keine Veränderung, die mit der ersten vorgeht, wenn die zweite ihr hinzugefügt wird, im Gegentheil wird sie dadurch erst in ihr wahres Wesen eingesetzt, daß sie nicht mehr versucht seyn kann über ihre Grenzen auszuschweifen, d. h. selbst positiv zu seyn.

Schon bald nachdem die Kantsche Kritik der reinen Vernunft durchgedrungen war, fing man an von einer kritischen Philosophie zu sprechen. Bald aber fragte man sich, ob denn diese kritische Philosophie alles sey, ob es außer dieser nichts mehr von Philosophie gebe. Was mich betrifft, so erlaube ich mir zu bemerken, daß mir bald nach vollendetem Studium der Kantschen Philosophie einleuchtete, daß diese sogenannte kritische Philosophie unmöglich die ganze, ich zweifelte sogar, ob sie die eigentliche Philosophie seyn könne. In diesem Gefühle habe ich schon 1795 in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, nicht ohne mir den augenblicklichen öffentlichen Widerspruch Fichtes zuzuziehen, behauptet, daß diesem Kriticismus (so wurde die kritische Philosophie als System genannt) gegenüber einst noch ein ganz anderer, weit kühnerer Dogmatismus hervortreten werde, als der falsche und halbe der ehemaligen Metaphysik. Das Wort Dogmatismus hat freilich schon von Kant her einen übeln Klang, und vollends in Folge jenes logischen Dogmatismus, den später Hegel auf den bloßen abstrakten Begriff gründen wollte, der von allen der widerwärtigste, weil der kleinlichste ist, wogegen der Dogmatismus der alten Metaphysik noch immer etwas Großartiges hat. Aber auch in Bezug auf die alte Metaphysik müssen wir unterscheiden zwischen dogmatischer und dogmatisirender Philosophie; dogmatisirend war die alte Metaphysik, und diese ist durch Kant unwiederbringlich zerstört. Aber bis zur eigentlich dogmatischen Philosophie, d. h. welche dieß wirklich wäre, nicht bloß seyn wollte, wie die alte Metaphysik, die ich darum die bloß dogmatisirende nenne, reicht Kants Kritik nicht. Die alte Metaphysik glaubte die Existenz Gottes rational beweisen zu können, bewiesen zu haben, sie war insofern rationaler Dogmatismus, wie Kant sich ausdrückt, oder, wie ich mich umgekehrt ausdrücken will, positiver Rationalismus. Dieser nun wurde durch Kant so zersetzt, daß er fortan als unmöglich erscheint, wie denn heutzutage selbst solche Theologen, die gern überall nach Anhaltspunkten greifen, bei der alten Metaphysik keine Hülfe mehr suchen. Aber indem jener positive Rationalismus zersetzt wurde, war eben damit ein reiner Rationalismus in Aussicht gestellt — ein reiner, den wir aber nicht

etwa den negativen nennen werden; denn dieß würde den positiven als einen möglichen voraussetzen, aber es gibt keinen positiven Rationalismus seit Kant. Rationalismus kann nur negative Philosophie seyn, und beide Begriffe sind völlig gleichbedeutend. Der Sache nach war jener reine Rationalismus schon in Kants Kritik enthalten. Kant läßt der Vernunft, wie gesagt, nur den Begriff Gottes, und da er das sogenannte ontologische Argument verwirft, welches nämlich aus dem Begriff Gottes auf seine Existenz schließen wollte, so macht er auch für den Begriff Gottes keine Ausnahme von der Regel, daß der Begriff eines Dinges nur das reine Was desselben enthält, nichts aber von dem Daß, von der Existenz. Kant zeigt allgemein, wie vergeblich das Bestreben der Vernunft sey, mit Schlüssen über sich selbst hinaus zur Existenz zu kommen (in diesem Streben aber ist sie nicht dogmatisch, denn sie erreicht ja ihren Zweck nicht, sondern bloß dogmatisirend) — Kant läßt also der Vernunft überhaupt nichts als die Wissenschaft, die sich in das reine Was der Dinge einschließt, und seine deutlich ausgesprochene Meinung ist, daß dieser reine Rationalismus das einzige an der Stelle der alten Metaphysik übrig Bleibende sey. Kant dehnt freilich, was er nur von der Vernunft bewiesen hat, auf die Philosophie aus, und nimmt stillschweigend an, daß es keine andere als rein rationale Philosophie gebe; das Letzte aber hatte er auf keine Weise gezeigt; es mußte also gleich die Frage entstehen, ob denn nun nach Zersetzung der alten Metaphysik das andere, positive Element vollkommen vernichtet sey, ob nicht vielmehr, nachdem sich das Negative im reinen Rationalismus niedergeschlagen habe, das Positive sich nun erst frei und unabhängig von jenem in einer eignen Wissenschaft gestalten müsse. Aber nicht auf solche Weise übereilt sich der Fortschritt einer Wissenschaft, die einmal in eine Krisis versetzt ist; denn auch in wissenschaftlichen Bewegungen herrscht kein bloßer Zufall, sondern je tiefer, eingreifender sie sind, desto mehr werden sie von einer Nothwendigkeit beherrscht, die keinen Sprung erlaubt, die gebieterisch heischt, daß erst das Nächste vollendet, die unmittelbar vorliegende Aufgabe gelöst sey, ehe zu Entfernterem fortgegangen wird. Jener reine Rationalismus,

der das nothwendige Resultat der Kantschen Kritik seyn mußte, war in derselben nur indirekt enthalten und mit zu vielem Zufälligem vermischt; es war also erst nöthig, ihn von diesem zu sondern, Kants Kritik selbst zu förmlicher Wissenschaft, zu einer wirklichen Philosophie auszuarbeiten. Die ersten zur Darstellung jenes reinen Rationalismus Berufenen mußten sich ihn als Zweck vorstellen. Sie mußten so ganz mit ihm beschäftigt seyn, daß sie nichts außer ihm denken konnten: sie mußten alles in ihm zu haben glauben; solang' sie mit ihm beschäftigt waren, konnten sie nicht an etwas über ihn Hinausgehendes denken. Insofern war also freilich von positiver Philosophie noch nicht die Rede, und darum auch die negative noch nicht als solche erkannt und erklärt. Um sich ganz in die Schranken des Negativen, des bloß Logischen zurückzuziehen, sich als negative Philosophie zu bekennen, mußte diese Philosophie das Positive entschieden ausschließen, und dieß konnte auf zweierlei Art geschehen: indem sie es außer sich setzte, oder indem sie es ganz verleugnete, völlig aufgab oder aufhob. Das Letzte war eine zu starke Zumuthung. Hatte doch selbst Kant das Positive, das er aus der theoretischen Philosophie ganz eliminirt hatte, durch die Hinterthüre der praktischen wieder eingeführt. Zu dieser Auskunft konnte jene allerdings auf einer höheren Stufe der Wissenschaftlichkeit stehende Philosophie nicht greifen. Aber um das Positive auf die andere Weise von sich auszuschließen, so nämlich, daß sie es außer sich als Gegenstand einer andern Wissenschaft setzte, dazu mußte schlechterdings die positive Philosophie erfunden seyn. Aber diese war eben nicht erfunden, zu dieser war durch Kant schlechterdings keine Möglichkeit gegeben. Kant hatte die Philosophie auf den Weg gebracht, sich als negative oder rein rationale abzuschließen und zu vollenden; aber zu einer positiven Philosophie hatte er durchaus keine Mittel gegeben. Nun sehen wir aber in der Natur, in der organischen z. B., daß irgend ein Vorausgehendes, sich zum Negativen oder sich als Negatives zu bekennen, erst in dem Augenblick sich entschließt, in welchem ihm das Positive außer ihm gegeben wird. Es war also unmöglich, daß jene Philosophie sich zu der reinen Negativität entschließen konnte,

die an sie gefordert war, ehe die positive Philosophie gefunden und wirklich vorhanden war. Es kam hiezu, daß diese Philosophie in einer übrigens sehr positiven Zeit sich entwickelte, welche laut und bestimmt nach Erkenntniß verlangte; dieser gegenüber auf alle positive Erkenntniß zu verzichten, war vielleicht eine Verleugnung, die lebhaft strebenden Geistern zu schwer fiel. Unter anderm stand diese Philosophie auch solchen gegenüber, die ihren Standpunkt nur im Positiven hatten, und die, während sie auf alle wissenschaftliche Philosophie verzichteten, gleichsam um für diese Demüthigung sich schadlos zu halten, nur mit desto größeren Ansprüchen alle höheren Ueberzeugungen auf ein blindes Gefühl, auf Glauben oder geradezu auf Offenbarung allein gründen wollten. Einer von diesen war Jacobi, der als Grundsatz ausgesprochen, daß jede wissenschaftliche Philosophie auf Atheismus führe. Dieser scheute sich nicht, den Kantschen Satz, daß die Vernunft das Daseyn Gottes nicht zu beweisen vermöge, als ganz identisch mit dem seinigen zu behandeln, wiewohl zwischen beiden doch ein großer und himmelweiter Unterschied ist. Da nun aber Kant weder von einem blinden Glauben noch von einem bloßen Gefühl in der Philosophie wissen wollte, so kam sein negatives Resultat Jacobi gegenüber in die Lage, selbst als Atheismus zu erscheinen, und kaum hielt sich Jacobi zurück dieß sogar auszusprechen. Außer diesen Männern, denen es nur darum zu thun war, für ihren Satz, daß alle wissenschaftliche Philosophie auf Atheismus führe, Bestätigungen zu finden, und die daher überall Atheismus sahen, wo er war und wo er nicht war, außer diesen wirkte Spinoza noch immer mächtig ein, der diese Verwirrung des Positiven und Negativen zuerst in die Philosophie gebracht hatte, indem er das nothwendig Existirende zum Princip (Anfang) machte, aber von diesem die wirklichen Dinge bloß logisch ableitete.

Es war natürlich, daß gerade in dem Augenblick, wo Negatives und Positives sich auf immer scheiden sollte, also im Augenblick der Entstehung der rein negativen Philosophie, das Positive nur um so mächtiger hervortreten und sich geltend machen mußte. Und hatte ich schon frühzeitig die klare Ahndung, daß jenseits dieses Kriticismus, der die dogmatisirende Philo-

sophie zerstört hatte, eine andere, und zwar durch ihn nicht erreichte dogmatische Philosophie aufstehen müsse, so läßt sich denken, wie, nachdem mir jenes durch Kant vorbereitete rationale System nun als reines, zur Evidenz gebrachtes, von allem Zufälligen befreites wirkliches System vor Augen stand, dieselbe Wahrnehmung nur mit verstärktem Gewicht mir aufs Herz fallen mußte. Je reiner das Negative aufgestellt war, desto mächtiger mußte ihm gegenüber das Positive sich erheben, und es schien nichts gethan, solange dieses nicht auch gefunden sey. Vielleicht kann man sich hieraus erklären, wie fast unmittelbar nach der ersten Darstellung jenes aus dem Kriticismus herausgebildeten Systems diese Philophie von ihrem Urheber gleichsam verlassen, einstweilen jedem überlassen wurde, der bereit stand sie sich anzueignen, und, mit Platon zu reden, von dem Glanze der leer gelassenen Stelle angezogen, mit Begierde sich auf sie zu stürzen. Für mich war jene Philosophie wirklich nur Uebergang gewesen; die Wahrheit zu sagen, hatte ich in dieser Philosophie eben nur das nächste nach Kant Mögliche versucht, und war innerlich weit entfernt — niemand wird eine dem entgegengesetzte Aeußerung aufzeigen können — sie in dem Sinne für die ganze Philosophie zu nehmen, in welchem dieß nachher geschehen ist, und wenn ich die positive Philosophie, auch nachdem sie gefunden war, höchstens durch Andeutungen erkennen ließ, unter anderm durch die bekannten Paradoxien einer polemischen Schrift gegen Jacobi, so glaube ich, daß auch diese Zurückhaltung eher zu loben als zu tadeln war; denn damit habe ich einer Richtung, mit der ich nichts gemein haben wollte, volle Zeit gelassen sich zu entwickeln und auszusprechen, so daß nun niemand mehr über sie selbst und mein Verhältniß zu ihr zweifelhaft seyn kann, während ich sie sonst wahrscheinlich nie losgeworden wäre. Alles, was ich gegen jene Richtung vorkehrte, war, sie sich selbst zu überlassen, wobei ich völlig überzeugt war, daß sie mit schnellen Schritten der Verdorrung und Austrocknung entgegengehen würde.

Die wahre Verbesserung, die meiner Philosophie hätte zu Theil werden können, wäre eben die gewesen, sie auf die bloß logische Bedeutung einzuschränken. Aber Hegel machte noch viel bestimmter

Ansprüche, auch das Positive begriffen zu haben, als sein Vorgänger. Man hat sich über das Verhältniß beider überhaupt meist ganz falsche Begriffe gemacht. Man glaubt, jener habe diesem verübelt, über ihn hinausgegangen zu seyn. Aber gerade das Umgekehrte. Der erste, der noch gar vieles, wovon man heutzutag nichts mehr weiß, zu überwinden und den ganzen Stoff zu gewältigen hatte, den der andere bereits dem Begriff unterworfen fand, konnte sich wohl gefallen lassen, von diesem berichtigt zu werden. Konnten sich mir freilich die besonders allem Sinnreichen und Genialen feindlichen Elemente in der ganzen Weise Hegels nicht verbergen, so sah ich dagegen, daß derselbe auch manchem falsch Genialen, wirklich Schwachen, ja Kindischen, durch vorgebliche Gemüthlichkeit Irreleitenden, was er in der Zeit vor sich fand, mit Kraft und zum wahren Besten gründlicher Denkart und Wissenschaft entgegentrat, und während die andern allerdings fast nur taumelten, hielt er wenigstens an der Methode überhaupt fest, und die Energie, mit der er ein falsches System, aber doch ein System durchführte, hätte, zum Rechten gewendet, zum unschätzbaren Vortheil der Wissenschaft gereichen können. Es ist eben diese Seite, welche ihm vorzugsweise Wirkung verschafft, wie ich denn sah, daß die, welche ihn am eifrigsten priesen, einige Schlagsätze und Schlagwörter ausgenommen, vom Einzelnen wenig redeten, immer aber das hervorhoben, daß seine Philosophie ein System, und zwar ein vollendetes, sey. Einerseits drückt sich in dieser unbedingten Forderung des Systems die Höhe aus, zu welcher die philosophische Wissenschaft in unserer Zeit erhoben ist; man ist überzeugt, daß nichts mehr einzeln gewußt werden kann, sondern nur im Zusammenhang und als Glied eines großen, alles umfassenden Ganzen. Von der andern Seite finden sich viele, die um jeden Preis fertig seyn wollen und sich kindisch beglückt fühlen, sich einem Systeme anzuschließen, und damit ihre eigne Wichtigkeit zu erheben, wie es denn immer vorzüglich darum eine schlimme Sache ist, wenn Partei- oder Secten-Namen aufkommen oder wieder neu geltend gemacht werden. Denn ich habe manchen zu sehen Gelegenheit gehabt, der für sich nichts bedeutete, wenn er sich aber einen Liberalen oder monarchisch Gesinnten

nannte, sich und anderen wirklich etwas zu seyn dünkte. Nicht jeder ist übrigens darum dazu berufen, Schöpfer eines Systems zu seyn. Es gehört künstlerisches Gefühl dazu, um von dem Streben nach Abschließung sich nicht zum Widersinnigen oder Bizarren hinreißen zu lassen und innerhalb der Grenzen des Natürlichen zu bleiben. Von nichts war Hegel, der im Einzelnen so scharf ist, so sehr als von künstlerischem, zumal von diesem ins Ganze gehenden Gefühl verlassen, sonst hätte er die Stockung der Bewegung, die bei ihm zwischen der Logik und der Naturphilosophie eintritt, empfinden, und aus der Art, wie die letzte an die erste angestückt ist, schon allein sehen müssen, daß er außer dem rechten Weg sey. Ich gehöre nicht zu denen, die die Quelle der Philosophie überhaupt im Gefühle suchen, aber für das philosophische Denken und Erfinden, wie für das Poetische oder Künstlerische, muß Gefühl die Stimme seyn, die vor dem Unnatürlichen und Unanschaulichen warnt, und mancher zum Falschen führende Weg wird dem, der darauf hört, schon allein dadurch erspart, daß sein Gefühl schon das Gemachte, nur durch mühselige und unklare Zusammensetzung Erreichbare scheut. Wer wirklich ein vollendetes System will, muß weit hinaus, in die Ferne, nicht myopisch bloß auf das Einzelne und Nächste sehen.

Die vorausgegangene Philosophie konnte sich nicht in dem Sinn wie Hegels als unbedingtes System aufstellen, aber man konnte ihr darum nicht vorwerfen, überhaupt nicht System zu seyn. Sie brauchte nicht erst systematisirt zu werden, sie war ein geborenes System; ihre Eigenthümlichkeit bestand eben darin, System zu seyn. Ob die äußere Darstellung mehr oder weniger schulmäßig gehalten war, konnte als gleichgültig erscheinen, das System lag in der Sache, und wer die Sache, hatte eben damit auch das System; aber als absolutes, nichts außer sich zurücklassendes System konnte sie sich nicht abschließen, obwohl sie, solang' die positive Philosophie nicht erfunden war, es ebensowenig hindern konnte, wenn ein anderer sie als Philosophie schlechthin geltend machte. Hegel schien im Anfang die rein logische Natur jener Wissenschaft einzusehen. War es aber mit der rein logischen Bedeutung ernst, so mußte ihm die Logik nicht ein Theil seyn. Diese ganze Philoso-

phie, auch die von dem Vorgänger aufgenommene Natur- und Geistesphilosophie mußte ihm logisch, also Logik, und was er als Logik insbesondere aufstellte, mußte nicht etwas so Verfehltes seyn, als es bei ihm ist. Anstatt die wahre und wirkliche Logik zur Unterlage zu nehmen, von welcher aus fortgeschritten würde, hypostasirt er den Begriff in der Absicht der logischen Bewegung, die, wie unabhängig man sie von allem Subjektiven nehme, doch immer nur im Gedanken seyn kann, die Bedeutung einer objektiven, ja sogar eines Processes zu geben. So wenig hat er sich von dem Realen, das seinen Vorgänger hinderte, befreit, daß er es auf seinem Standpunkt sogar affektirt, Ausdrücke, die für diesen gar nicht gemacht sind, von jenem nehmend. Der Uebergang in die Naturphilosophie, der in der rein negativ sich haltenden Philosophie bloß hypothetisch geschehen kann (dadurch wird auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten, nicht als Wirklichkeit zu erklären versucht, was einer ganz andern Seite der Philosophie vorbehalten werden muß) bei diesem Uebergang also bedient er sich solcher Ausdrücke (z. B. die Idee entschließt sich; die Natur ist ein Abfall von der Idee), die entweder nichts sagen oder seiner Absicht nach erklärende seyn sollen, also etwas Reales, einen wirklichen Vorgang, ein Geschehen einschließen. War es daher der Fehler der ersten Darstellung, das Positive nicht außer sich gesetzt zu haben, so wurde sie durch die folgende (Hegelsche) übertroffen, aber nur durch die Vervollkommnung des Fehlers.

Ich kehre auf die Meinung zurück, welche einige faßten, als sie aus der Ferne von positiver Philosophie hörten, daß sie nämlich ganz an die Stelle der negativen treten, diese also verdrängen und aufheben sollte. So war es nie gemeint, so leicht gibt sich auch eine Erfindung nicht auf, wie die jener Philosophie, die sich inzwischen für mich zur negativen bestimmt hatte. Es war eine schöne Zeit, in der diese Philosophie entstanden war, wo durch Kant und Fichte der menschliche Geist entfesselt sich in der wirklichen Freiheit gegen alles Seyn und berechtigt sah zu fragen, nicht: was ist, sondern: was kann seyn, wo zugleich Goethe als hohes Muster künstlerischer Vollendung vorleuchtete. Indeß konnte die positive Philosophie nicht gefunden, nicht

entwickelt werden ohne entsprechende Fortschritte in der negativen, welche jetzt einer ganz andern Darstellung fähig ist als vor 40 Jahren, und obwohl ich weiß, daß diese einfache, leichte und doch großartige Architektonik, inwiefern sie nämlich unmittelbar mit den ersten Gedanken in die Natur hinübertrat, und so von der breitesten Basis ausgehend, in einer zum Himmel anstrebenden Spitze endigte, daß diese Architektonik in vollkommener Ausführung, besonders der zahllosen Einzelnheiten, deren sie fähig ist, ja die sie fordert, hierin nur den Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn kann, indeß doch auch die gothischen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine spätere Nachkommenschaft ihrem Princip gemäß auszubauen angefangen: obwohl jenes wissend, hoffe ich doch nicht aus der Welt zu scheiden, ohne auch das System der negativen Philosophie noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt, und soweit als es jetzt und als es mir möglich ist, aufgebaut zu haben.

Aus dem bisher Gesagten erhellt zugleich, wie überflüssig es war, gegen mich die rationale oder negative Philosophie in Schutz nehmen oder vertheidigen zu wollen, als ob ich von einer Philosophie der reinen Vernunft gar nichts mehr wissen wolle. Diejenigen übrigens, welche sich dazu berufen glaubten, und insbesondere die Vertheidigung der Hegelschen Philosophie gegen mich in dieser Beziehung übernehmen zu müssen glaubten, thaten es zum Theil wenigstens nicht etwa, um sich der positiven Philosophie zu widersetzen, im Gegentheil, sie selbst wollten auch etwas der Art; nur waren sie der Meinung, diese positive Philosophie müsse auf dem Grunde des Hegelschen Systems aufgebaut werden, und lasse sich auf keinem andern aufbauen, dem Hegelschen Systeme fehle weiter nichts, als daß sie es ins Positive fortsetzten, dieß, meinten sie, könne in einem steten Fortgange, ohne Unterbrechung und ohne alle Umkehrung geschehen. Sie bewiesen dadurch, 1) daß sie von der vorausgegangenen Philosophie nie einen rechten Begriff gehabt haben, sonst mußten sie wissen, daß diese Philosophie ein geschlossenes, in sich völlig geendetes System war, ein Ganzes, das ein wahres

Ende hatte, d. h. nicht ein Ende, über das man nach Umständen oder Befinden wieder hinausgehen kann, sondern das Ende bleiben muß; 2) daß sie nicht einmal von der Philosophie, die sie verbessern und erweitern wollten, der Hegelschen, Bescheid wußten, da diese Philosophie gar nicht nöthig hat von ihnen zur positiven erweitert zu werden, das hat sie vielmehr selbst schon gethan, und gerade darin bestand der Fehler, daß sie etwas seyn wollte, was sie ihrer Natur, ihrem Herkommen nach gar nicht seyn konnte, nämlich eine zugleich dogmatische Philosophie. Insbesondere war es ihre (wahrscheinlich aus unbestimmtem Hörensagen geschöpfte) Meinung, die positive Philosophie sey die, welche von dem persönlichen Gott ausgehe, und der persönliche Gott war es, den sie durch Fortsetzung der Hegelschen Philosophie als nothwendigen Inhalt der Vernunft zu gewinnen dachten. Sie wußten also nicht, daß Kant, sowie die aus ihm hervorgegangene Philosophie, Gott als nothwendigen Inhalt der Vernunft schon habe: darüber war kein Streit, kein Zweifel, um den Inhalt handelte es sich nicht mehr. Was Hegel betrifft, so rühmte sich ja dieser, Gott am Ende der Philosophie als absoluten Geist zu haben. Kann man nun einen absoluten Geist denken, der nicht zugleich absolute Persönlichkeit, ein absolut seiner selbst Bewußtes wäre? Vielleicht meinten sie, dieser absolute Geist sey eben nicht eine freihandelnde Persönlichkeit, nicht freier Weltschöpfer u. s. w.; das konnte freilich der Geist nicht seyn, der erst am Ende, post festum, kommt, nachdem alles gethan ist, und der nichts zu thun hat, als alle vor und unabhängig von ihm vorhandenen Momente des Processes unter sich aufzunehmen. Aber eben das hatte auch Hegel zuletzt gefühlt, und in späteren Zusätzen diesen absoluten Geist sich zur Schöpfung einer Welt frei entschließen, sich mit Freiheit zur Welt entäußern lassen. Sie kamen auch in dieser Hinsicht zu spät. Sie konnten nicht sagen, die Hegelsche Philosophie sey in der Weltschöpfung ein unmöglicher Gedanke; denn sie wollten ja dasselbe mit eben dieser Philosophie erreichen. Ihre vermeinte Verbesserung der Hegelschen Philosophie war also recht eigentlich, wie man zu sagen pflegt, moutarde après diner, und man hätte nun eher Ursache sich Hegels gegen diese seine Schüler anzu-

nehmen, wie man nicht weniger geneigt seyn mußte ihn gegen die Schmach zu vertheidigen, die ihm angethan wurde, wenn andere mit herzbrechenden, d. h. jedem kräftigen Denker nur Ekel erregen könnenden sentimental-pietistischen Phrasen seine Philosophie einem Theil des Publikums werth zu machen dachten, die anders woher genommenen Ideen in das enge Gefäß zwingen wollten, das sie immer wieder auswirft.

Das Hauptargument jener Vertheidiger Hegels, die doch zugleich seine Verbesserer seyn wollen, ist dieses: eine rationale Philosophie sey etwas an sich Nothwendiges, insbesondere aber unentbehrlich zur Begründung einer positiven Philosophie. Dagegen wäre nun zu sagen, daß zur Vollendung der Philosophie die negative wie die positive nothwendig, die letzte aber nicht in dem Sinne, wie sie es annehmen, durch die erste begründet wird, nicht so nämlich, daß sie nur eine Fortsetzung der negativen wäre, da in der positiven vielmehr ein ganz anderer modus progrediendi stattfindet als in der negativen, indem sich hier auch die Form der Entwicklung völlig umkehrt. Daß die positive Philosophie durch die negative begründet würde, wäre nur dann nöthig, wenn die negative Philosophie der positiven ihren Gegenstand als einen schon erkannten überlieferte, mit dem sie nun erst ihre Operationen anfangen könnte. Aber so verhält es sich nicht. Das, was der eigentliche Gegenstand der positiven wird, bleibt in der vorausgehenden als das nicht mehr Erkennbare stehen; denn in dieser ist alles nur erkennbar, inwiefern es ein Prius hat, aber dieser letzte Gegenstand hat kein Prius in dem Sinne wie alles andere, sondern hier wendet sich die Sache um: was in der reinrationalen Philosophie das Prius war, wird hier zum Posterius. In ihrem Ende enthält die negative Philosophie selbst die Forderung der positiven, und allerdings die ihrer selbst bewußte, sich selbst ganz verstehende hat das Bedürfniß die positive außer sich zu setzen; in diesem Sinne könnte man sagen, daß die negative die positive ihrerseits begründe, aber nicht umgekehrt hat die positive ebenso das Bedürfniß von ihr begründet zu werden. Die Begründung, welche wir allerdings von Seite der negativen (aber nicht der positiven)

Philosophie anerkennen, ist nicht so zu nehmen, als wäre das Ende der negativen Philosophie der Anfang der positiven. So ist es nicht. Jene überliefert ihr Letztes an sie nur als Aufgabe, nicht als Princip. Aber, wird man sagen, so ist sie ja doch durch die negative begründet, inwiefern sie von dieser die Aufgabe erhält. Ganz richtig, aber die Mittel der Aufgabe zu genügen muß die positive sich rein selbst verschaffen. Wenn die erste bis zur Forderung der andern fortgeht, geschieht dieß nur in ihrem eignen Interesse, damit sie sich abschließe, nicht aber darum, als ob die positive nöthig hätte die Aufgabe von ihr zu erhalten oder von ihr begründet zu werden; denn die positive kann rein für sich anfangen, auch etwa mit dem bloßen Ausspruche: Ich will das, was über dem Seyn ist, was nicht das bloße Seyende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seyns. Denn von einem Wollen anzufangen, ist sie schon berechtigt als Philosophie, d. h. als Wissenschaft, die sich selbst ihren Gegenstand frei bestimmt, als Philosophie, die schon an sich selbst und dem Namen nach ein Wollen ist. Ihre Aufgabe kann sie also auch bloß von sich selbst erhalten, und ihren wirklichen Anfang ebenso auch sich selbst erst geben; denn dieser ist von der Art, daß er keiner Begründung bedarf, er ist der durch sich selbst gewisse und absolute Anfang.

Sechste Vorlesung.

Gegen die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie ist wohl der Haupteinwurf dieser: Philosophie müsse aus Einem Stück seyn, es könne nicht zweierlei Philosophie geben. Ehe man diesen Einwurf macht, müßte man wissen, ob negative und positive Philosophie wirklich zwei verschiedene Philosophien sind, oder vielleicht nur die zwei Seiten einer und derselben Philosophie, die Eine Philosophie in zwei verschiedenen, aber nothwendig zusammengehörigen Wissenschaften. Dieß wird sich nun durch die folgende Betrachtung entscheiden. Vorläufig sey nur bemerkt, der Gegensatz, der dieser Unterscheidung zu Grunde liegt, war längst, und zwar in den rationalen Systemen selbst vorhanden, die Unvereinbares zu vereinigen suchten. Wir haben also den Gegensatz nicht erst erschaffen, unsere Absicht ist vielmehr, durch strenge Scheidung ihn für immer aufzuheben.

Woher käme es doch wohl, wenn nicht von dieser doppelten Seite der vielleicht dennoch Einen Philosophie, daß man von jeher so schwer, ja unmöglich gefunden hat, eine genügende Definition der Philosophie zu geben, eine solche nämlich, die zugleich das Verfahren derselben, den modus procedendi, ausdrückt? Wenn man sie z. B. erklärt als Wissenschaft, die sich in das reine, d. h. hier zugleich nothwendige Denken zurückzieht, so ist das eine wohl zulässige

Definition für die negative Philosophie; nimmt man sie aber für absolut, was ist die nothwendige Folge? Da die Philosophie im Allgemeinen doch nicht ablehnen kann, auch über die wirkliche Existenz der Natur und Welt überhaupt Rede und Antwort zu geben, nicht bloß mit dem Wesen der Dinge sich zu beschäftigen, so wird, wenn man consequent ist, die Folge seyn, behaupten zu müssen, daß auch in der Wirklichkeit alles bloß logisch zusammenhänge, Freiheit und That aber für nichts sey, hiergegen empört sich aber die außerlogische Natur der Existenz so entschieden, daß selbst die, welche folgerichtig mit ihren Begriffen die Welt auch ihrer Existenz nach als eine bloß logische Folge irgend einer ursprünglichen Nothwendigkeit erklären, dieß doch nicht Wort haben wollen, sondern eher, den Standpunkt des reinen Denkens verlassend, zu Ausdrücken greifen, die auf ihrem Standpunkt völlig unstatthaft, ja unmöglich sind.

Die Sache verhält sich also eigentlich so: beides ist gefordert, eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns, und eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt. Dieser Gegensatz ist einmal vorhanden, man kann ihn nicht umgehen, dadurch, daß man etwa die eine von beiden Aufgaben unterdrückt, ebenso wenig dadurch, daß beide Aufgaben vermischt werden, wodurch nur Verwirrung und Widerspruch entstehen kann. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß jede dieser Aufgaben für sich, d. h. in einer besonderen Wissenschaft, aufgestellt und behandelt werden müsse, was aber freilich nicht verhindert, den Zusammenhang, ja vielleicht die Einheit beider zu behaupten. Kann es uns ferner wundern, wenn eine solche doppelte Seite der Philosophie sich hervorthut, da (und dieß ist ein Hauptpunkt, bei dem ich mehr zu verweilen gedenke) sich nachweisen läßt, daß von je und immer beide Linien in der Philosophie nebeneinander da gewesen, und wenn sie in Widerstreit geriethen, die eine neben der andern dennoch fortwährend sich behauptet hat.

Um von dem Alterthum anzufangen, so spricht Aristoteles, welcher die Hauptquelle für Philosophie des Alterthums ist, mehrmals von einer Klasse Philosophen, die er die Theologen nennt. Wenn wir nun

auch annehmen, daß er darunter zunächst diejenigen Philosophen des Alterthums verstehe, die noch unter den Inspirationen der Mythologie standen, oder die außer den Thatsachen der Natur und des menschlichen Verstandesgebrauchs auch die religiösen Thatsachen, namentlich die mythologischen Ueberlieferungen, in Betracht zogen, wie die sogenannten Orphiker, oder die Urheber jener *παλαιῶν λόγων*, die zuweilen bei Platon erwähnt werden, so spricht doch Aristoteles an einer Stelle der Metaphysik [1] auch von Philosophen seiner Zeit, die er mit demselben Namen bezeichnet (es ist von *θεολόγων τῶν νῦν τισι* die Rede), und unter diesen können keine anderen gemeint seyn, als die die Welt auf Gott zurückführen, also dogmatische Philosophen, von denen sich alsdann die andern nur dadurch unterscheiden konnten, daß sie alles bloß natürlich oder aus der Vernunft zu erklären suchten. Unter die Letzten gehörten unstreitig vor allen die ionischen Physiker, insbesondere Herakleitos, dessen Lehre, daß nimmer irgend etwas sey, daß nichts bleibe, sondern alles immer nur gehe oder einem Flusse gleich sich bewege: *τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*, wie Platon die Lehre ausdrückt, oder: *ὅτι πάντα χωρεῖ*, daß alles weicht oder alles immer wieder Platz macht, im Grunde nur die Vernunftwissenschaft beschreibt, die allerdings auch bei nichts bleibt, sondern, was so eben als Subjekt bestimmt war, ist im nächsten Moment zum Objekt geschlagen, also weicht es in der That und gibt einem Andern Raum, das wieder nicht zu bleiben, sondern einem andern und Höheren zu weichen bestimmt ist, bis dasjenige erreicht ist, was gegen nichts mehr sich als das Nichtseyende verhält, also nicht mehr weichen kann.

Ganz besonders aber gehörten zu diesen rationalen Philosophen die Eleaten, an denen Aristoteles aber vorzüglich dieses tadelt, daß sie, während ihre Wissenschaft nur Logik sey, dennoch mit derselben zugleich erklären wollen. In dieser Beziehung sagt er, daß die eleatische Philosophie nur Schwindel errege und keine Hülfe gewähre; denn die bloße Bewegung im Gedanken schließt alles wirkliche Geschehen aus; will nun diese bloß logische Bewegung dennoch als erklärend sich geltend machen,

[1] Lib. XIII, p. 300 (ed. Brandis).

so erscheint sie dabei als nicht von der Stelle kommend (weil das Logische kein wirklicher Fortschritt des Geschehens seyn kann, sondern alles in Gedanken vorgeht, so erscheint, wenn das Logische als wirkliche Erklärung genommen wird, diese Erklärung als nicht von der Stelle kommend), und erregt eben dadurch Schwindel, wie jede rotirende, auf Einem Punkte sich herumdrehende Bewegung[1]. Schon Sokrates hatte die von ihm aufs höchste ausgebildete Dialektik, die, weit entfernt etwas Positives seyn, für sich etwas bedeuten zu wollen, ihm nur die Bedeutung eines Werkzeugs der Zerstörung hatte, nicht etwa bloß gegen die Sophisten, d. h. gegen das subjektiv-logische Scheinwissen, sondern ebensowohl gegen das auf Objektivität Anspruch machende rationale Scheinwissen der Eleaten gerichtet, und erst der hat den Platon recht verstanden, der einsieht, wie nah und sich innerlich verwandt bei ihm die Sophisten und die Eleaten sind; seine Dialektik galt ebensowohl der Leichtigkeit und Seichtigkeit der Sophisten als dem Schwulst der Eleaten, in dieser Beziehung sagt Plutarch von Sokrates: er habe den Schwulst, die Aufgeblasenheit (τῦφον) als eine Art Rauch in der Philosophie (ὥσπερ τινὰ καπνὸν φιλοσοφίας) auf seine Gegner zurückgeblasen. Das Mittel dazu waren ihm seine Fragen, die *uns* als bloße Kinderfragen, ja mitunter langweilig erscheinen, die aber den Zweck hatten, die von dem Scheinwissen der Sophisten oder dem Schwulste der Eleaten Aufgeblasenen durch diese Diät erst wieder für das wahre Wissen empfänglich zu machen, wie ein kluger Arzt, wenn er mit starken Mitteln auf den kranken Körper einzuwirken gedenkt, erst reinigende Mittel anwendet, damit er nicht, statt auf das erhaltende und *wiederherstellende* Princip des Organismus, vielmehr auf die Ursache der Krankheit selbst wirke, und diese in ihrer Wirkung erhöhend, so das Uebel vielmehr stärke, anstatt es zu schwächen. — Vorzüglich diesem Scheinwissen gegenüber äußert sich Sokrates: der Unterschied zwischen ihm und den andern sey, daß diese zwar auch nichts wüßten, aber doch

[1] Die Pythagoreer können wir weder den Theologen noch den Rationalisten insbesondere beizählen, sondern müssen annehmen, daß sie beides zu vereinigen suchten, wenn es gleich nicht leicht zu sagen ist, wie sie beides vereinigten.

etwas zu wissen meinten; er aber sey insofern besser daran, als er wisse, daß er nichts wisse. Bei dieser berühmten Rede ist vor allem zu bemerken, daß Sokrates nicht *alles* Wissen sich abspricht, sondern gerade das Wissen, dessen die andern sich rühmten und mit dem sie wirklich zu wissen meinten, dieses schreibt er auch sich zu, nur, setzt er hinzu, sey ihm bewußt, daß dieses Wissen kein wirkliches Wissen sey. Diese Rede hat also schon gleich von vornherein ein anderes Ansehen, als bei manchen, die sich in neuerer Zeit auch das Ansehen sokratischer Unwissenheit geben wollten und gleich mit dem Bekenntniß der Unwissenheit *anfingen*, gleich im Beginn sich mit dem Nichtwissen beruhigen wollten. Dem sokratischen Nichtwissen muß ein großes, ja ein bedeutendes Wissen vorausgehen, ein Wissen, von dem es der Mühe werth ist zu sagen, es *sey* kein Wissen, oder es sey damit nichts gewußt. Das Nichtwissen muß eine docta ignorantia, eine ignorance savante seyn, wie schon Pascal sich ausgedrückt hat. Ohne ein vorausgehendes großes Wissen ist die Erklärung, man wisse nichts, bloß lächerlich; denn wenn der wirklich Unwissende versichert, er wisse nichts, was ist denn daran Merkwürdiges? Merkwürdig wäre vielmehr, wenn er etwas wüßte; daß er nichts weiß, glaubt man ohnedieß, dafür braucht er nicht zu sorgen. Bei den Juristen gilt der Spruch: Quilibet praesumitur bonus, donec *probetur* contrarium. Bei den Gelehrten umgekehrt: Nemo praesumitur doctus etc. Wenn aber der Wissende sagt, er wisse nichts, so hat dieß einen ganz andern Sinn und Klang.

Sokrates setzt also bei dieser Erklärung des Nichtwissens ein Wissen voraus. Die Frage muß jetzt seyn: *welches* Wissen es ist, das er *sich*, wie den andern Philosophen, zuschreibt, das aber ihm ein nichtwissendes ist, ein solches, mit dem er *weiß*, nicht zu wissen? — Versuchen wir erst diese negative Bestimmung des nichtwissenden Wissens in eine positive zu verwandeln. *Denken* ist noch keineswegs Wissen; insofern werden wir das nichtwissende Wissen wohl das *denkende* Wissen, die nicht wissende Wissenschaft bloße *Denkwissenschaft* nennen können; eine solche ist z. B. die Geometrie, die darum unstreitig Platon in der berühmten Genealogie der Wissenschaften (Republ. VI.) nicht zur

ἐπιστήμη, nur zur διάνοια rechnet, und so möchte das Wissen, das Sokrates nach seiner Aussage mit den andern gemein hat, was er aber für Nichtwissen achtet, eben die reine Vernunftwissenschaft seyn, welche er so gut, ja besser als die Eleaten kannte, von denen er sich eben dadurch unterschied, daß sie das logische Wissen zu einem wissenden Wissen machen wollten, während es nach Sokrates Meinung nur als nichtwissendes gelten kann. Wir gehen nun aber einen Schritt weiter. Indem er nämlich die Wissenschaft, die bloß im Denken ist, als eine nichtwissende erklärt, setzt er eben damit außer dieser — wenigstens als Idee muß er außer ihr eine wissende, d. h. eine positive Wissenschaft setzen, und hier nimmt das Bekenntniß seiner Unwissenheit erst eine positive Bedeutung an. Nämlich man kann sich als nichtwissend bekennen, entweder in Bezug auf eine wirklich vorhandene Wissenschaft, von der man nur sagt, daß sie doch eigentlich kein Wissen sey, oder in Bezug auf eine Wissenschaft, die man noch nicht besitzt, die uns gleichsam noch bevorsteht. Offenbar ist bei Sokrates beides der Fall. In Bezug auf das bloß logische Wissen erklärt er sich im ersten Sinn, aber er setzt eben damit ein anderes Wissen voraus, und wenn er in Ansehung dieses anderen sich unwissend bekennt, so hat dieses Nichtwissen wieder eine ganz andere Bedeutung, als man gewöhnlich zu ahnden pflegt. Denn ein anderes ist unwissend oder nichtwissend zu seyn aus Mangel an Wissenschaft, ein anderes, nichtwissend zu seyn wegen Ueberschwenglichkeit des zu Wissenden. Auch in diesem Sinne durfte des Nichtwissens ein Sokrates sich rühmen; einleuchtend aber ist, daß es nicht jedem zustehen kann ihm dieß nachzuthun. Offenbar setzte Sokrates ein Wissen voraus, gegen das sich die bloße Vernunftwissenschaft nur wie ein Nichtwissen verhalte. Es ist hier freilich nicht der Ort, das eigentliche Wollen dieses in seiner Art einzigen Mannes, der sich nicht umsonst den Haß und die Abneigung der Sophisten aller Zeiten bis auf die neueste zugezogen, ausführlich darzuthun. Ueber seiner inneren Herrlichkeit liegt noch ein Schleier, der nicht völlig gehoben ist, aber einzelnes ist vorhanden, woraus sich schließen läßt, daß sein Geist eben auf dieser Grenze des bloß Logischen und des Positiven schwebte. Eine nicht zu verschmähende

Anzeige davon ist nicht bloß die mythische, d. h. geschichtliche Wendung, die er allem, was bei ihm Lehre ist oder den Namen einer Lehre verdient (z. B. Fortdauer nach dem Tode), zu geben pflegt; der gemeinen Mythologie abgeneigt, suchte er statt derselben einen höheren geschichtlichen Zusammenhang, als ob nur in diesem erst wirkliches Wissen wäre [1]. Am meisten zeugt dafür, daß der geistvollste seiner Schüler, Platon, die ganze Reihe seiner übrigen Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller — dafür nimmt wenigstens Schleiermacher den Timäos — oder wäre derselbe vielleicht ein Werk, wozu jugendlicher Ungestüm den dichterischen Philosophen hingerissen? — wie dem sey, im Timäos wird Platon geschichtlich, und bricht, freilich nur gewaltsam, ins Positive durch, nämlich so, daß die Spur des wissenschaftlichen Uebergangs kaum oder schwer zu entdecken ist — es ist mehr ein Abbrechen vom Vorhergegangenen (nämlich dem Dialektischen) als ein Uebergehen zum Positiven. Sokrates und Platon, beide verhalten sich gegen dieses Positive als ein nur zukünftiges, sie verhalten sich zu ihm prophetisch. In Aristoteles hat sich die Philosophie erst von allem Prophetischen und Mythischen gereinigt, allein Aristoteles erscheint doch eben dadurch als der Schüler beider, daß er sich vom bloß Logischen ab-, und dagegen ganz dem ihm erreichbaren Positiven, dem Empirischen im weitesten Sinne des Wortes, zuwendet, dem, bei welchem das Daß (daß es existirt) das Erste, das Was (was es ist) erst das Zweite und Secundäre ist.

Aristoteles wendet sich vom Logischen ab, sofern es erklärend, also positiv seyn will: λογικῶς, διαλεκτικῶς und κενῶς (leer) sind ihm hier gleichbedeutende Ausdrücke, er tadelt alle diejenigen, die während sie bloß im Logischen (ἐν τοῖς λόγοις) sind, dennoch die Wirklichkeit begreifen wollen, er dehnt dieß selbst auf Platons Timäos aus, und auf die besondere Lehre von der μέθεξις, d. h. der Theilnahme der Dinge an den Ideen, welche einen richtigen Sinn gewährt, wenn sie logisch, d. h. bloß so verstanden wird, daß ein Schönes, ein Gutes z. B. (was nur in der Erfahrung vorkommt), nicht das Gute, das

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 284. D. H.

Schöne selbst, sondern nur schön und gut ist durch Theilnahme an dem Schönen und Guten selbst; aber wenn die μέθεξις nun zu einer Erklärung des Werdens, des wirklichen Entstehens der Dinge gemacht, oder dafür als hinlänglich erachtet oder gebraucht wird, dann entsteht allerdings der Fehler, daß mit etwas, was bloß logische Bedeutung hat, eine reelle Erklärung versucht wird. In diesem Sinn hat Aristoteles Recht, wenn er dem Platon vorwirft, daß er darüber kein verständliches Wort vorbringen könne, wie sich die Ideen den concreten Dingen mitgetheilt. Nur in Betreff einer damit beabsichtigten Erklärung und als unfähig dazu nennt Aristoteles diese ganze platonische Lehre von der μέθεξις leer, braucht von ihr sogar das Wort κενολογεῖν. Allgemein aber setzt er dem logisch Philosophirenden entgegen, daß von der logischen Nothwendigkeit zu der Wirklichkeit eine unüberschreitbare Kluft ist. Eben demselben wirft er die Verwirrung vor, die entsteht, wenn die logische Ordnung mit der Ordnung des Seyns, und sodann weiter unvermeidlich die wirklichen Ursachen — des Seyns mit den bloß formellen Principien der Wissenschaft verwechselt werden. Gerade darum aber müssen wir nun sagen, daß, so verschieden der Weg des Aristoteles von dem der negativen Philosophie ist, dennoch im Wesentlichen der Resultate nichts so sehr mit der recht verstandenen negativen Philosophie übereinstimmt, als eben der Sinn des Aristoteles. Wie dieß möglich sey, wird durch eine Erörterung beider Methoden erhellen, die nicht ermangeln kann, selbst auf den bisherigen Gang noch ein neues Licht zurückzuwerfen.

Ich bemerke also, daß jener Rationalismus oder die negative Philosophie, so sehr sie in der That eine rein apriorische ist, so wenig eine logische in dem Sinn ist, den Aristoteles mit dem Worte verbindet. Denn das Apriorische ist nicht, wie Hegel es genommen, ein leeres Logisches, ein Denken, das nur wieder das Denken zum Inhalt hat, womit aber das wirkliche Denken aufhört, wie mit der Poesie über die Poesie die Poesie aufhört. Das wahre Logische, das Logische im wirklichen Denken, hat in sich eine nothwendige Beziehung auf das Seyn, es wird zum Inhalt des Seyns und geht nothwendig ins

Empirische über. Die negative Philosophie als apriorische ist daher nicht in dem Sinn bloß logische Philosophie, daß sie das Seyn ausschlöße. Das Seyn ist zwar nur als Potenz Inhalt des reinen Denkens. Was aber Potenz ist, ist seiner Natur nach gleichsam auf dem Sprung in das Seyn. Durch die Natur seines Inhalts selbst also wird das Denken außer sich gezogen. Denn das ins Seyn Uebergegangene ist nicht mehr Inhalt des bloßen Denkens — es ist zum Gegenstand eines über das bloße Denken hinausgehenden (empirischen) Erkennens geworden. Das Denken geht in jedem Punkt bis zur Coincidenz mit dem in der Erfahrung Vorhandenen. Auf jedem Punkte demnach wird das ins Seyn Uebergegangene vom Denken verlassen; allein es hat dem Denken nur als Stufe zu einem Höheren gedient. Mit diesem Höheren wird wieder dasselbe geschehen, es wird vom Denken (das sich allerdings seines Inhalts versichert, es begreift), aber das Begriffene wird vom Denken wieder aufgegeben und einem anderen Erkennen überantwortet, dem empirischen, so daß in dieser ganzen Bewegung das Denken eigentlich nichts für sich hat, sondern alles einem fremden Erkennen, der Erfahrung, zuweist, bis es bei demjenigen angekommen, das nicht mehr außer dem Denken seyn könnend, das im Denken stehen Bleibende ist, — mit dem also das Denken zugleich bei sich selbst angekommen, nämlich das sich frei sehende, der nothwendigen Bewegung entkommene Denken ist, mit dem nun ebendarum die Wissenschaft des freien, nicht mehr, wie in der negativen Philosophie, einer nothwendigen Bewegung hingegebenen Denkens anfängt. Die rationale Philosophie ist also der Sache nach so wenig der Erfahrung entgegengesetzt, daß sie vielmehr, wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht über die Erfahrung hinauskommt, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt sie auch ihre eigne Grenze, jenes Letzte als unerkennbar stehen lassend. Auch die rationale Philosophie ist Empirismus der Materie nach, sie ist nur apriorischer Empirismus.

So wenig nun aber, wie wir gesehen haben, das Apriorische das Empirische, auf das es vielmehr einen nothwendigen Bezug hat, ausschließt, so wenig ist umgekehrt das Empirische vom Apriorischen frei,

sondern hat gar viel desselben in sich, und steht sogar, daß ich so sage, mit dem einen Fuß ganz im Apriorischen, nicht nur, in wie fern an allem Empirischen allgemeine und nothwendige, d. h. eben apriorische Formen sind, sondern auch — nicht weniger als das Wesen, das eigentliche Was jedes Dings ist ein Apriorisches, und nur als wirklich Existirendes gehört es dem Empirischen an. Sein Wesen ist in der vollendeten Wissenschaft ein a priori zu begreifendes, nur daß es existirt, das ist empirisch, bloß a posteriori einzusehen.

Aber eben darum, so gut es einen Weg vom Logischen zum Empirischen, gibt es einen Weg, vom Empirischen zum Logischen, zu dem der Natur eingebornen und einwohnenden Logischen zu gelangen. Diesen Weg betrat Aristoteles, und zwar im größten für seine Zeit möglichen Umfange, indem er nicht bloß die gesammte Natur, soweit sie ihm zugänglich war, nicht bloß die sittlichen und politischen Verhältnisse des Menschengeschlechts und seiner Zeit, sondern ebenso auch die allgemeinen, in beständiger Anwendung begriffenen Kategorien und Begriffe, nicht in ihrer abstrakten Auffassung, sondern eben in ihrer Anwendung — im wirklichen Verstandesgebrauch —, nicht weniger sodann die ganze Geschichte der Philosophie bis auf seine Zeit als Gegenstände seines analytischen Forschens behandelte, und so stufenweise zum letzten Ziel der ersten Wissenschaft, der *πρώτη ἐπιστήμη*, oder der ersten Philosophie aufstieg. Aber gerade auf diesem Weg, und zumal am Endpunkte desselben muß Aristoteles auch mit der negativen Philosophie zusammentreffen. Folgt man ihm bis aufs Tiefste, von dem er ausgeht, so fängt er seine aufsteigende Progression mit der Potenz an (Uebereinstimmung des Anfangs), in der jeder Gegensatz noch eingewickelt ist; diese Progression endet in dem Actus, der über allem Gegensatz und daher auch über aller Potenz — die reine Entelechie ist; denn Entelechie ist ihm, was uns Actus, der Gegensatz der *δύναμις*. Aus dem Schooß der Unbestimmtheit und Unendlichkeit der Potenz, des Möglichen, erhebt sich die Natur stufenweise gegen das Ende, von dem sie, wie Aristoteles sagt, angezogen ist. In jedem Folgenden ist, wie er sagt, das Vorhergehende nur noch

als Potenz, als Nichtseyendes, wie in der Naturphilosophie z. B. die Materie gegen das Licht nur noch Objekt, beide gegen das organische Princip sich wieder als nichtseyend verhalten. Immer, sagt Aristoteles, besteht das Vorausgegangene im Folgenden der Potenz nach, oder als Potenz — *ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον*. Jeder Punkt, jede beliebige Grenze der Reihe ist das Ziel der vorausgegangenen Reihe, jedes Glied der Reihe ist an seiner Stelle ebenso gut Endursache, als das letzte Glied Endursache für alles ist — denn die Reihe kann nicht ins Unendliche sich verlieren, die aufsteigende Bewegung der Natur nicht ins Leere sich verlaufen, es muß ein letztes Ziel seyn des Weges, welcher a potentia ad actum geht, nämlich auch in dem Sinne, daß der Anfang reine Potenz, das Ende ebenso reiner Actus ist. Im Verhältniß der Annäherung zu dem Ende herrscht das Seyn über das Nichtseyn, der Actus über die Potenz; successiv wird alle *ὕλη* (gleichbedeutend mit Potenz) hinweggeschafft, das Letzte ist nicht mehr Potenz, sondern *τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*, die ganz als Actus gesetzte Potenz. Dieses Letzte ist nicht selbst wieder ein Glied der Reihe, wie alles andere, sondern ist das über der ganzen Reihe unabhängig und für sich Seyende. Aristoteles hat es allerdings als das wirklich Existirende (nicht wie die negative Philosophie bloß als Idee) — hier ist also der Unterschied —, aber nur darum hat er das Letzte als das wirklich Existirende, weil ihm seine ganze Wissenschaft auf Erfahrung begründet ist. Er hat also diese ganze Welt, welche die rationale Philosophie im Gedanken hat, als die existirende, aber doch nicht um die Existenz ist es zu thun, die Existenz ist gleichsam das Zufällige daran, und hat nur Werth für ihn, inwiefern sie dasjenige ist, aus welchem er das Was der Dinge herausnimmt, sie ist ihm bloße Voraussetzung, sein eigentlicher Zweck ist das Wesen, das Was der Dinge, die Existenz nur Ausgangspunkt, und so ist ihm das Letzte, wenn gleich nebenbei das wirklich Existirende, seiner Natur nach (und um diese ist es eigentlich zu thun) reiner Actus, und eben dieses, das seiner Natur nach Actus Seyende, ist das Letzte der rationalen oder negativen Philosophie. Deßhalb macht auch Aristoteles von dem Letzten — von

Gott — keinen Gebrauch, als von dem wirklich Existirenden, sondern lehnt dieß ausdrücklich ab, indem er es stets nur als Endursache bestimmt (als *αἴτιον τελικόν*, nicht *ποιητικόν*), so daß er nicht etwa, weil er nun dieß Letzte als wirklich Existirendes hat, es wieder zum wirkenden Anfang zu machen sucht; es bleibt ihm Ende, er denkt nicht daran, es wieder zum Anfang, zum Princip einer Erklärung zu machen. Die ganze Bewegung des Werdens ist nur Bewegung gegen dieses Ende, nicht von ihm als Anfang ausgehend, und wenn er jenes Letzte als Erklärungsgrund für die Wirklichkeit braucht, z. B. für die Bewegung des Himmels, so erklärt er diese Bewegung nicht durch einen Anstoß oder eine Wirkung jenes *ἐνεργείᾳ ὄν*, sondern durch einen Zug, eine Begierde, *ὄρεξις*, welche die untergeordneten Naturen, die Gestirne, nach dem Höchsten empfinden. Wenn ihm Gott so weit allerdings Ursache der Bewegung ist, so ist er sie ihm doch nur *ὡς τέλος*, *αὐτὸς ἀκίνητος*, so daß er selbst dabei unbeweglich ist. Dieses „*αὐτὸς ἀκίνητος*" ist bis auf die neueste Zeit nur so genommen worden, daß Gott nicht selbst wieder von etwas anderem bewegt werde. Aber so ist es nicht gemeint, sondern daß auch er selbst sich nicht bewege, nicht handle, daß er, auch als wirkend, dennoch unbewegt bleibe; er wirkt, aber ohne bewegt zu werden, weil er bloß als Endursache wirkt, als der, wozu von selbst alles strebt. Gott verhält sich dabei wie der Gegenstand eines Verlangens, *ὡς* (so sagt Aristoteles ausdrücklich) *ἐρώμενον*, wie ein von uns Begehrtes, nach dem wir gehen oder greifen, welches uns bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Abgeschnitten, wie ihm dieser unbewegliche Gott ist, keiner Wirkung nach außen fähig (*ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις*), kann er immerwährend nur denken und nur sich selbst denken, er ist *ἑαυτὸν νοῶν*. So sehr ist dem Aristoteles das Letzte Actus, daß ihm Gott eigentlich nicht mehr *νοῦς* abgesondert von der *νόησις* (vom wirklichen Denken), nicht mehr bloße Potenz des Denkens ist. Er ist ihm reiner, unabläßiger actus des Denkens (nur aber keines Denkens ohne Inhalt). Indem es ihm also Schwierigkeiten macht, zu sagen, was er denke, (denn es sey sogar für uns Menschen unstatthaft manches zu denken,

wie es uns besser sey, manches nicht zu sehen als zu sehen (βέλτιον ἔνια μὴ ὁρᾶν), so sey es noch mehr mit Gott. Aus diesem Grunde entscheidet er sich dafür, daß Gott immerwährend nur sich selbst denke. Es soll nämlich damit nur ausgedrückt seyn, daß dieser Actus unendlicher Actus ist, d. h. daß ins Unendliche fort nichts ihm Fremdes (kein es begrenzender Gegenstand) in ihm ist. Aus diesem Grunde spricht er von einer νοήσεως νόησις, welche nur sich selbst Inhalt ist[1].

[1] Es ist dagegen schwer anzunehmen, die Seligkeit des Gottes bestehe nach Aristoteles darin, daß er immerwährend auf Hegelsche Weise philosophire. — In der Mitte des vorigen Jahrhunderts, nachdem Lessing und Klopstock aufgestanden, freuten sich die Deutschen, daß sie nun auch eine eigne Literatur haben, zumal sich bald mehrere Kritiker und Poeten in verschiedenen Gattungen zu jenen gesellten, dann auch Geschichtschreibung und Philosophie in allgemein anerkannten Werken hinzutraten (denn die Literatur eines Volks im engeren Sinne befaßt vornämlich Poesie und Kritik derselben, Geschichtschreibung und endlich Philosophie). Unter diesen Umständen also fing das Vergleichen an, und es fehlte den Deutschen bald nicht mehr an einem Homeros, einem Tyrtäos, einem Theokritos, nicht an einem deutschen Thukydides und endlich an mehreren Platonen (dem Publikum war bald Herder, bald Jacobi der deutsche Platon). Wo blieb alsdann der deutsche Pythagoras, der deutsche Herakleitos — sollte jener etwa Leibniz, dieser J. Böhme seyn? — wo der deutsche Aristoteles? Keiner hatte größere Ansprüche so genannt zu werden als Kant. Indeß hat eine spätere Philosophie sich vorbehalten, für aristotelisch zu gelten. Diese Philosophie sprach von einem Kreislauf des göttlichen Lebens, indem nämlich Gott stets bis zum tiefsten, bewußtlosesten Seyn herabsteigt; da sey er zwar auch der Absolute, aber nur noch ein austernhaftes, d. h. blindes und taubes Absolutes; aber Gott steige immerwährend herab, nur um ebenso unablässig durch immer höhere Stufen, endlich zum menschlichen Bewußtseyn aufzusteigen, wo er seine Subjektivität ab- oder wegarbeitend, zum absoluten Geist, d. h. erst eigentlich Gott werde. — Ich gestehe, daß unter allen Philosophien, die sich hervorgethan, die, welche einen solchen Kreislauf des göttlichen Lebens behauptet, mir die am meisten anti-aristotelische scheint, und zweifle ebenso, daß irgend ein Vernünftiger in einer solchen Lehre das letzte Wort der deutschen Philosophie sehen kann, wie in Aristoteles allerdings der Gipfel der antiken Philosophie erreicht war, die mit dieser ganz eigenthümlichen Verbindung des Logischen mit dem Wirklichen endete. — (Vergl. zu den letzten Erörterungen über die Theologie des Aristoteles die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 559, Anm. D. H.)

Die Philosophie des Aristoteles ist logische Philosophie, aber die von dem vorausgesetzten Existirenden und insofern von der Erfahrung ausgeht. Ihr Anfang ist Erfahrung, ihr Ende das reine Denken, das Logische im höchsten Sinne des Worts, ihr Ganzes aber ein im Feuer der reinsten Analysis bereiteter, aus allen Elementen der Natur und des Menschengeistes abgezogener Geist.

Erst die Neuplatoniker, die aber schon dem Uebergang in eine neue Zeit angehören, und schon entweder von dem kommenden oder dem bereits daseyenden Christenthum erregt sind, suchten jene Regungen einer positiven Philosophie besonders bei Platon, die durch Aristoteles unterdrückt waren, wieder hervorzurufen. Aristoteles konnte eine positive Philosophie nicht zulassen, die bei Platon eine bloße Anticipation war, und zu der auch ihm der wissenschaftliche Uebergang nicht gefunden war. Auch jetzt noch wäre der Weg des Aristoteles, vom Empirischen, in der Erfahrung Gegebenen, insofern Existirenden, zum Logischen, zum Inhalte des Seyns fortzugehen, der einzige Weg, ohne eine positive Philosophie zum wirklich existirenden Gott zu gelangen, allein wollten wir uns mit dem aristotelisch gefundenen Gott begnügen, so müßten wir auch jener aristotelischen Verleugnung fähig seyn, bei dem Gott als Ende stehen zu bleiben, nicht ihn wieder als hervorbringende Ursache haben wollen; aber ein solcher Gott würde den Forderungen unseres Bewußtseyns nicht entsprechen, vor welchem eine Welt aufgeschlossen liegt, die Aristoteles nicht kannte. Ich meine damit nicht das Christenthum allein. Denn auch die mythologische Religion hatte für Aristoteles nur die Bedeutung einer unvollendeten Erscheinung; er konnte in der Mythologie nichts Ursprüngliches sehen, und was seiner Betrachtung würdig gewesen wäre, oder ihm als Quelle von Erkenntniß gelten konnte[1].

Es ist schon früher zuweilen die Frage aufgeworfen worden, warum Karl d. G. zugegeben oder gewollt, daß in den von ihm gestifteten Akademien die Bücher des Aristoteles eingeführt und zum Grunde gelegt würden, d. h. die Bücher eines Philosophen, den man doch nur

[1] S. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 256. D. H.

für einen Atheisten halten könne — in welchem Sinne sich dieß etwa sagen ließ, erhellt aus dem früher Gesagten: Aristoteles kannte allerdings keinen Gott, der als Princip gebraucht werden könnte, um von ihm aus die Welt zu erklären, sein Gott konnte höchstens der ideale Schöpfer seyn, als der, zu welchem, aber nicht durch den alles geworden, und auch Vorsehung ist im aristotelischen System nur so weit, als alles nach dem Ende hinzielt, und nichts geschehen kann, das nicht durch dieses Endziel der Bewegung und insoferne allerdings durch Gott als Endursache bestimmt wäre — wogegen, sagte man, die platonische Philosophie, die dem Christenthum bei weitem näher verwandte, ausgeschlossen worden sey. Ein Autor des 17ten Jahrhunderts gibt auf diese Frage die naive Antwort: den Theologen sey es eben recht, wenn sie an der Philosophie etwas auszusetzen und zu tadeln hätten; denn wenn es gelänge eine völlige Uebereinstimmung zwischen den Lehren des Christenthums und der Philosophie zu bewerkstelligen, so könnte durch Versuchung des Teufels mancher auf den Gedanken kommen, das Christenthum sey selbst nichts anderes als eine menschliche Erfindung, ein Werk entweder der denkenden oder der schlau erfindenden Vernunft. In der That aber war es auch nichts weniger als die rein aristotelische Philosophie, die in den christlichen Schulen gelehrt wurde. Die christliche Theologie und also auch die christlichen Schulen bedurften eines Gottes, mit dem sich etwas anfangen, der sich als Urheber der Welt und insbesondere der Offenbarung denken ließ. So wenig daher die negative Philosophie das Christenthum in sich aufnehmen könnte, wenigstens nicht, ohne sich gänzlich zu alteriren, so wenig konnte die rein aristotelische Philosophie in den christlichen Schulen bestehen. An ihre Stelle trat daher die scholastische Metaphysik, die schon insofern charakterisirt worden ist, als sie rationaler Dogmatismus oder positiver Rationalismus genannt wurde. Aus der Art, wie es diese Philosophie angefangen, um auf rationalem Wege zu einem positiven Resultate, namentlich zu einem existirenden Gott zu gelangen (das wesentliche Mittel dazu war, wie wir früher gesehen, der Syllogismus, der Schluß, dem einerseits das in der Erfahrung Gegebene, andererseits die *κοιναὶ ἔννοιαι,*

die allgemeinen, zugleich als nothwendig sich darstellenden Begriffe und Principien zu Grunde lagen) aus der Art, wie diese Philosophie mit Zugrundelegung der Erfahrung und der angebornen Verstandesbegriffe auf das Daseyn Gottes zu schließen suchte, aus dieser Art ist schon zu sehen, daß in jener Philosophie der Rationalismus bloß eine formelle Funktion hatte, das Materielle, was den Schlüssen zu Grunde gelegt wurde, war einestheils aus der Erfahrung genommen, z. B. die zweckmäßige Einrichtung der Natur im Einzelnen und im Ganzen u. s. w., den andern, den rationalen Bestandtheil dieser Schlüsse der Metaphysik bildeten die allgemeinen Grundsätze, z. B. der Ursache und Wirkung, und specieller, daß die Ursache und Wirkung proportional seyn muß, ein zweckmäßiges Ganze eine intelligente Ursache voraussetzt; die Anwendung dieser Grundsätze auf die Erfahrung sollte einen Schluß möglich machen auf das, was über der Erfahrung ist. In Folge dieser Verbindung von Elementen konnte also in jener Metaphysik weder der Rationalismus noch der Empirismus rein und frei hervortreten. Diese künstliche Zusammensetzung konnte schon als eine künstliche nicht dauern; im Grunde hat nur die Gewalt der Kirche so lange sie zusammengehalten. Nach der Reformation und in Folge derselben konnte sie sich nicht länger behaupten, es entstand diejenige Bewegung in der Philosophie, welche am Ende die früher beschriebene Zersetzung dieses dogmatischen Rationalismus herbeiführen mußte. Aus dieser Zersetzung aber konnte einerseits nur der reine Rationalismus hervorgehen, andererseits reiner Empirismus.

Betrachten wir vorerst noch den Empirismus im Allgemeinen in seinem Verhältniß zu dem reinen Rationalismus, so kann der letztere, recht verstanden, doch nichts anderes begehren, als am Ende mit der Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben ist, zusammenzutreffen; hinwiederum kann selbst der beschränkteste Empirismus kein anderes Ziel seiner Bemühungen zugeben, als dieses: in jeder einzelnen Erscheinung so wie im Zusammenhang aller Erscheinungen Vernunft zu finden — diese in den einzelnen Erscheinungen wie im Ganzen der Erscheinung vorauszusetzende Vernunft zu enthüllen und an den Tag zu bringen. Der Empirismus,

der sich von diesem Zweck lossagte, müßte sich selbst zur Unvernunft bekennen. Der Empirismus ist also nicht sowohl eine dem rechtverstandenen Rationalismus (wie er sich nämlich seit Kant ausgebildet) entgegengesetzte, als vielmehr eine ihm parallele Erscheinung, und dieser Empirismus hat ein ganz anderes Verhältniß zu dem dogmatisirenden Rationalismus der früheren Metaphysik, ein ganz anderes zu dem reinen Rationalismus, der durch Zersetzung jenes dogmatisirenden entstand, und der bis jetzt unsere deutsche Philosophie ist. Geht man mit diesem Empirismus, dem als die einzig wahre Methode in der Philosophie eine Zeit lang mit Ausnahme Deutschlands ganz Europa sich hingegeben, geht man mit ihm bis auf seinen Anfang, seine Quelle (in Baco von Verulam) zurück[1], verfolgt man auf der andern Seite seinen Weg, und sieht, in welchem Umfang, wozu und wie er sich entwickelt hat, so muß man sich überzeugen, daß ihm etwas anderes zu Grunde liegt, als auf den ersten Blick scheinen kann, nichts weniger als eine bloße Sammlung von Thatsachen. Wer diesen Eifer in Ausmittelung reiner Thatsachen zumal in der Naturwissenschaft betrachtet, kann nicht umhin, in demselben dennoch etwas Höheres, wenn auch nur instinktartig Wirkendes, einen im Hintergrunde stehenden Gedanken, einen über den unmittelbaren Zweck hinausgehenden Trieb zu erkennen. Denn wie soll man sich die Wichtigkeit, die auf Thatsachen, selbst die an sich geringfügigsten, namentlich in der Naturgeschichte, z. B. Anzahl und Form der Zähne oder Klauen, gelegt wird, wie die religiöse Gewissenhaftigkeit, mit der diese Untersuchungen angestellt, die Ausdauer mit der sie unter Mühseligkeiten, Entbehrungen aller Art, oft selbst mit Gefahr des Lebens verfolgt werden, anders erklären, als durch ein wenigstens dunkles Bewußtseyn, daß es bei allen diesen Thatsachen noch um mehr als um sie selbst zu thun sey, wie soll man sich diesen Enthusiasmus des ächten Naturforschers erklären, ohne ein wenigstens dunkles Gefühl, das ihm sagt, daß dieser bis zu seinen letzten Grenzen

[1] Es ist jedenfalls bemerkenswerth, daß dieser allgemeine Eifer für empirische oder Erfahrungs-Forschungen zuerst angezündet worden ist durch eine Veränderung der Philosophie, also von der Philosophie aus.

erweiterte, zugleich von geistlosen Hypothesen allmählich durch sich selbst gereinigte Empirismus zuletzt einem höheren System begegnen muß, das mit ihm vereint ein unerschütterliches Ganzes bilden wird, ein Ganzes, das als völlig gleiches Resultat der Erfahrung und des reinen Denkens sich darstellt, ohne eine wenn auch noch so ferne Ahndung, daß diesem Empirismus zuletzt in der Natur selbst, als ihr inwohnend, jene Vernunft, jenes System einer ihr eingebornen Logik sich enthüllen wird, welcher im Denken sich zu bemächtigen die höchste Aufgabe des rationalen Philosophen ist, daß es also überhaupt einen Punkt gibt, wo die auf den ersten Blick und auch jetzt noch so weit auseinander liegenden oder auseinander zu seyn scheinenden Potenzen des menschlichen Wissens, Denken und Erfahrung, sich völlig durchdringen und zusammen nur noch Ein unüberwindliches Ganze bilden? Dieß war unstreitig selbst der letzte Gedanke Bacos, den gedankenlose, handwerksmäßige Empiriker umsonst als ihren Schutzherrn anrufen. Bis jetzt allerdings sind die wahren Philosophen Frankreichs und Englands ihre großen Naturforscher[1]. Mögen indeß französische und englische Naturforscher oder Philosophen diese Stellung der deutschen Philosophie gegen den Empirismus verstehen lernen, daß nämlich jene selbst, nur apriorischer, Empirismus ist. Haben sie erst Sinn und Verstand des deutschen Rationalismus begriffen, werden sie nicht mehr verlangen, daß wir der Wissenschaft des von sich selbst anfangenden und in sich fortschreitenden, aber zugleich sich unmittelbar in der Erfahrung realisirenden nothwendigen Denkens, dieser einzigen wahren Ontologie, empirische, etwa psychologische Thatsachen vorausgehen lassen, und mögen sie

[1] Daß in England, aus einem übrigens bekannten Grunde (weil im Englischen Physik Medicin, physician einen Arzt bedeutet, wie auch bei uns Gerichtsärzte physici heißen) Philosophie (doch gewöhnlich nicht ohne den Beisatz natural Philosophy) Physik bedeutet, brauchte nicht gerade aus den Titeln der neuesten chemischen Journale oder Zeitungsankündigungen von Haarkräuslern erwiesen zu werden; näher lag es, sich auf das berühmteste, zwei Jahrhundert alte periodische Werk Englands Philosophicals Transactions zu berufen, in dessen zahlreichen Bänden man von dem, was wir in Deutschland Philosophie nennen, vergeblich etwas suchen würde.

dagegen erwägen, wie sie selbst durch die Beschränkung ihres philosophischen Empirismus auf Beobachtung und Analysiren psychologischer Thatsachen sich von jenem großen Kreis des wahren Empirismus, der nichts ausschließt, nichts, was in der Natur, was in der großen Geschichte des Menschengeschlechts und seiner Entwicklungen vorliegt, wie sie selbst sich von diesem großartigen Empirismus ausschließen, mit welchem zusammenzutreffen und am Ende wirklich in eins zu fallen, das wahre Bestreben des reinen Rationalismus ist, der nichts ausschließend ebensowohl die gesammte Natur wie die großen Thatsachen der Geschichte umfaßt.

Wenn nun dieß die Stellung des philosophischen Empirismus gegen den reinen Rationalismus, so kommen wir jetzt auf ein schon angedeutetes zweites Verhältniß zu sprechen, auf die Frage, wie die von uns dem Rationalismus entgegengesetzte positive Philosophie sich zu dem philosophischen Empirismus verhalte. Denn in der That, wenn der reine Rationalismus apriorische Philosophie ist, scheint für die positive Philosophie nichts anderes übrig zu bleiben, als Empirismus zu seyn. Wie ich aber bereits gezeigt, daß nicht der reine Rationalismus das Empirische ausschließt, so könnte auch die positive Philosophie schwerlich bloßer Empirismus seyn, in dem Sinn, wie er meist gedacht wird, so daß von einem Apriorischen gar nicht die Rede wäre. Irgend ein Verhältniß aber muß doch stattfinden zwischen positiver Philosophie und Empirismus. Es ist nicht meine Absicht dieß abzulehnen. Vielmehr will ich darauf aufmerksam machen, daß es ein allzu beschränkter Begriff ist, der nach der gewöhnlichen Erklärung mit dem Worte Empirismus verbunden wird. Man versteht unter der Erfahrung, wenn von Philosophie die Rede ist, gewöhnlich nur die Gewißheit, die wir von den Außendingen, von der Existenz einer Außenwelt überhaupt mittelst der äußeren Sinne, oder die wir von den in uns selbst vorgehenden Bewegungen und Veränderungen durch den sogenannten inneren Sinn erhalten (ein Sinn der indeß allerdings noch sehr einer Kritik bedürfte). Hier ist also angenommen, daß alles Erfahrungsmäßige nur in der äußeren oder inneren Sinneswelt sich finden

könne. Wird der Empirismus vollends exclusiv, so leugnet er die Realität der allgemeinen und nothwendigen Begriffe; er kann so weit gehen, selbst die rechtlichen und sittlichen Begriffe als etwas durch bloße Angewöhnung und Erziehung uns zur Natur Gewordenes anzusehen, was wohl die tiefste Stufe der Beschränktheit ist, wozu er herabsinken kann. Aber es ist unrichtig, dieß alles mit dem Begriffe des Empirismus als nothwendig verbunden anzusehen, wie Hegel in seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften[1] als nothwendige Consequenz des Empirismus angibt, daß die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze als etwas Zufälliges erscheinen, und deren Objektivität aufgegeben werde.

Es ist unrichtig, den Empirismus überhaupt auf das bloß Sinnenfällige zu beschränken, als hätte er nur dieses zum Gegenstand, denn z. B. eine frei wollende und handelnde Intelligenz, dergleichen eine auch jeder von uns ist, fällt als *solche*, als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch ist sie eine empirische, ja sogar ein *nur* empirisch Erkennbares; denn niemand weiß, was in einem Menschen ist, er äußere sich denn; seinem intellektuellen und moralischen Charakter nach ist er nur a posteriori, nämlich durch seine Aeußerungen und Handlungen erkennbar. Gesetzt nun, es handelte sich um eine der Welt vorauszusetzende handelnde und frei wollende Intelligenz, so wird auch diese nicht a priori, auch diese wird nur durch ihre Thaten erkennbar seyn, die in die Erfahrung fallen, sie wird also, obgleich ein Uebersinnliches, doch ein nur erfahrungsmäßig Erkennbares seyn. Der Empirismus als solcher schließt daher keineswegs alle Erkenntniß des Uebersinnlichen aus, wie man gewöhnlich annimmt und auch Hegel voraussetzt.

Man muß unterscheiden zwischen dem, was Gegenstand *wirklicher* Erfahrung, und dem, was seiner *Natur* nach erfahrungsmäßig ist. Es gibt innerhalb der Natur selbst vieles, was nie Gegenstand einer wirklichen Erfahrung war, und darum doch nicht außerhalb des Kreises der wenigstens möglichen sinnlichen Erfahrung liegt. Aber jenseits dieses Kreises bricht nun da auf einmal, wie man sich vorstellt, alles Erfahrungsmäßige ab? Gesetzt,

[1] Zweite Ausgabe, S. 213.

dieß hörte auf, so wird man doch nicht annehmen, daß alles aufhöre, vielleicht nicht einmal, daß jenseits dieser Grenze alle Bewegung aufhöre. Denn mit der Bewegung würde auch die Wissenschaft aufhören, denn Wissenschaft ist wesentlich Bewegung. Aber, sagt man, die dort noch vorauszusetzende Bewegung kann bloß noch eine im reinen Denken erkennbare seyn, d. h. (wenn man consequent ist) eine Bewegung, von der jede freie That ausgeschlossen ist. Denn eine freie That ist etwas mehr, als sich im bloßen Denken erkennen läßt. Gegen diese Ansicht stehen nun aber alle die, welche ein wirkliches Geschehen, welche Entschluß und That über die sinnliche Welt hinauserstrecken. Es ist leicht einzusehen: nur Entschluß und That können eine eigentliche Erfahrung begründen. Denn wenn z. B. in der Geometrie Erfahrung keinen Platz hat, so ist dieß eben darum, weil hier alles durch reines Denken vollbracht werden kann, weil hier kein Geschehen vorauszusetzen ist. Umgekehrt, alles, was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen ist, d. h. worin ich Erfahrung zulasse, muß ein durch freie That Begründetes seyn. Die Meinung, das, was Ursache alles Erfahrungsmäßigen ist, könne selbst nicht mehr ein solches, sondern nur ein Abstraktes, bloß noch im reinen Denken zu Setzendes seyn, war die Hauptveranlassung, z. B. Gott, sofern er als letzte Ursache alles empirischen Seyns gedacht wird, so fern als möglich von allem Empirischen, z. B. allem Menschlichen, zu denken.

Es gibt also auch einen metaphysischen Empirismus, wie wir ihn einstweilen nennen wollen; es werden daher unter den allgemeinen Begriff des philosophischen Empirismus noch andere Systeme zu subsumiren seyn, als jene sensualistischen, welche alle Erkenntniß auf die Sinneswahrnehmung beschränken oder gar die Existenz alles Uebersinnlichen leugnen. Es müssen nun allerdings auch die verschiedenen Lehren dieser Art um so mehr einer ausführlichen Darstellung unterworfen werden, als sie, was den Zweck betrifft, mit der positiven Philosophie übereinstimmen, welche nämlich eben darauf gerichtet ist, dasjenige zu erkennen, was in der (wirklichen) Erfahrung nicht vorkommen kann, was über der Erfahrung ist.

Siebente Vorlesung.

Die tiefste Stufe des Empirismus ist die, wo alle Erkenntniß auf die Erfahrung durch die Sinne beschränkt, alles Uebersinnliche entweder überhaupt oder doch als möglicher Gegenstand der Erkenntniß geleugnet wird. Nimmt man den philosophischen Empirismus in diesem Sinne, so hat er mit der positiven Philosophie nicht einmal den Gegensatz gegen den Rationalismus gemein. Denn die positive Philosophie leugnet nur, daß das Uebersinnliche auf dem bloß rationalen Wege erkennbar sey, jener aber behauptet, daß es weder auf diese noch auf andere Weise erkennbar sey, ja am Ende, daß es nicht existire.

Eine höhere Stufe des philosophischen Empirismus aber ist die, welche behauptet, daß das Uebersinnliche wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werden könne, wobei sich dann von selbst versteht, daß diese Erfahrung nicht bloß sinnlicher Art seyn kann, vielmehr selbst etwas Geheimnißvolles, Mystisches an sich haben muß, weßhalb wir denn die Lehren dieser Art wohl überhaupt Lehren eines mystischen Empirismus nennen können. Unter diesen Lehren steht wohl wieder am tiefsten diejenige, welche uns der Existenz des Uebersinnlichen nur durch eine göttliche Offenbarung, die zugleich als äußeres Factum gedacht ist, gewiß werden läßt. Die nächste Stufe ist eine Philosophie, welche zwar über alle äußere Thatsache hinweggeht, aber dagegen auf die innere Thatsache eines unwiderstehlichen Gefühls sich beruft, das uns von der Existenz Gottes überzeugt, während die Vernunft unvermeidlich

auf Atheismus, Fatalismus, also ein blindes Nothwendigkeitssystem führe. Bekanntlich war dieß die frühere Lehre Jacobis, der vielfach angegriffen wegen dieses Mysticismus, in späterer Zeit seinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen suchte, und zwar auf eine ganz eigene Art, indem er an die Stelle des früher selbst für bloß individuell gegebenen Gefühls die Vernunft setzte, und das ganz Seltsame aufstellte, daß die Vernunft an sich, substantieller Weise, ohne allen Actus, also auch vor aller Wissenschaft, das Gott Setzende und Wissende sey, eine Meinung, die er sogar durch ein sehr populäres Argument beweisen zu können glaubte — in einem förmlichen Syllogismus, der so lautet: „Nur der Mensch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott. Nun ist das einzige Unterscheidende des Menschen von dem Thier die Vernunft. Also ist die Vernunft das unmittelbar Gott Offenbarende, oder dasjenige in uns, mit dessen bloßem Daseyn ein Wissen Gottes in uns gesetzt ist". — Der Satz, daß die Vernunft ein unmittelbares, also nicht durch Wissenschaft ermitteltes Wissen von Gott sey — oder daß sie an sich selbst schon Gott setze — dieser Satz hat bei denen, die gerne aller Wissenschaft enthoben seyn möchten, so viel Beifall gefunden, daß es schon der Mühe werth ist, die Art, wie Jacobi dieses unmittelbar Gott Setzende der Vernunft durch den angeführten Syllogismus zu beweisen sucht, einer näheren Kritik zu unterwerfen. Wir wollen von diesem Argument nur zuerst den Obersatz beleuchten: „Nur der Mensch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott". Der Deutsche hat ein altes Sprichwort: Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, d. h. es bewegt mich weder für noch gegen sich, weder es zu bejahen noch es zu verneinen. Entweder ist nun in dem ersten Glied des Obersatzes („Nur der Mensch weiß von Gott") ein solches indifferentes Wissen, ein Wissen, das für sich noch weder Bejahung noch Verneinung ist, sondern beides zuläßt — entweder, sage ich, ist in dem Obersatz ein solches Wissen gemeint, so kann nach der Regel, daß in der Conclusion nicht mehr seyn darf als in den Prämissen, in dem Schluß die Vernunft nicht das Gott Offenbarende, d. h., wie die Absicht des Schlusses zeigt, das Gott Bejahende seyn. Um

dieß zu vermeiden, müßte also der Obersatz („Nur der Mensch u. s. w.") vom affirmativen Wissen gemeint seyn. Nimmt man aber dieses an, so ist dann im Obersatz das Wort wissen in zweierlei Sinn gebraucht; denn: der Mensch weiß von Gott, heißt: der Mensch bejaht Gott, das Thier weiß nicht von Gott, heißt: das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Diese Doppelsinnigkeit ist also wieder ein Fehler gegen die Form. Außerdem wäre alsdann der erste Theil des Obersatzes falsch. Denn das Wissen oder das Bejahen Gottes soll der generische Charakter des Menschen, wie die Vernunft, seyn. Dieser Allgemeinheit widerspricht aber, daß es nach Jacobis eigner Behauptung (alle Philosophie führe auf Atheismus) nur zufällige Gottesbejaher, nothwendig aber — der Wissenschaft zufolge — nur Gottesleugner gibt. Um materiell wahr zu seyn, müßte also der Obersatz so lauten: der Mensch allein bejaht entweder oder verneint Gott, das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Da könnte dann der Schluß nur so lauten: also ist das den Menschen vom Thier Unterscheidende (die Vernunft) das, was ihn in den Stand setzt, ihm die Möglichkeit gibt, Gott zu bejahen oder zu verneinen. Diese Möglichkeit gibt aber die Vernunft dem Menschen ebenso in Ansehung jedes andern Gegenstandes; die Vernunft ist formell betrachtet gar nichts anderes als die facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi. Also kann hieraus nichts folgen für ein besonderes Gott setzendes Vermögen der Vernunft.

Der Untersatz des Schlusses, um auch diesen zu untersuchen, lautete: „Das einzige Unterscheidende des Menschen vom Thier ist die Vernunft". Dieser Satz ist offenbar nur aus der gemeinen Sprach- oder Redeweise genommen, wo man unter Vernunft den Complex aller geistigen Eigenschaften des Menschen versteht; da ist also nicht von der Vernunft in specie die Rede, wie im Schlußsatz, wo Jacobi nicht unbestimmter Weise die Vernunft, sondern die Vernunft als Gegensatz des Verstandes meint. Jacobi sucht auch diesen Satz bloß aus dem gemeinen Sprachgebrauch zu unterstützen, indem er sagt: „Nie hat jemand von einer thierischen Vernunft gesprochen, einen

thierischen Verstand aber nennen und kennen wir alle". — In einer Zeit, die fürwahr an keinem Uebel weniger als an einem Ueberfluß von Verstand zu leiden hatte, hatte man wohl keine Ursache ihn so freigebig auch den Thieren zuzugestehen. Da übrigens Jacobi sich nur darauf beruft, was gesprochen werde, was nicht, und dieses eine Thatsache betrifft, worüber jeder nach seiner Erfahrung urtheilen kann, so will ich nur bemerken, daß ich z. B. oft von einem vernünftigen Pferd habe reden hören im Gegensatz eines unvernünftigen, das über jede Kleinigkeit stutzt und Seitensprünge macht; ferner spricht man auch von einer Tollheit oder einem Wahnsinn, der den Thieren zugeschrieben wird, z. B. eben der Pferde, wenn sie den Koller bekommen, woraus also folgt, daß man die Thiere im gesunden Zustand vernünftig nennt. Solche schaale Behauptungen muß man nicht mit tiefsinnigen Reden, sondern mit einfachen Thatsachen beantworten, so wie der gemeine Sprachgebrauch lehrt. Was nun den philosophischen Sinn betrifft, so habe ich wohl gehört, daß man den Instinkt der Thiere ein Analogon der Vernunft, nicht aber daß man ihn ein Analogon des Verstandes genannt hat; ferner habe ich gehört, daß man den Kunsttrieb der Thiere als eine in ihnen wirkende Vernunft erklärt hat — eine Vernunft, die zwar sie nicht besitzen, aber von der sie wie von einem ihnen fremden Geist besessen seyen; ferner begreife ich wohl, wie man in Handlungen des Instinkts Vernunft sehen kann, denn die Vernunft ist etwas bloß Wesentliches, Potentielles, sie ist etwas Allgemeines, Unpersönliches, wie der Instinkt bei den Thieren auch nicht etwas Individuelles, sondern Allgemeines in allen Individuen Gleiches ist. Wie man also in Handlungen des Instinkts Vernunft sehen kann, begreife ich wenigstens analogisch; durchaus aber begreife ich nicht, wie man in solchen Handlungen Verstand sehen kann, denn der Verstand ist immer etwas Aktuelles — Persönliches, an den Individuen Haftendes, wie ich jedem Menschen, ohne ihn zu beleidigen, Vernunft zugestehen muß, nicht aber jedem Menschen ebenso Verstand. Nebenbei ist es seltsam jemanden sich auf den Sprachgebrauch berufen zu hören, und zwar gerade in Ansehung der Ausdrücke Vernunft und Verstand, der in Ansehung derselben Worte entweder eine so wenig

tiefe Kenntniß oder eine so geringe Achtung des Sprachgebrauchs gezeigt hat, daß er in den 1780er Jahren Verstand nannte, was er seit 1800 Vernunft zu nennen anfing, und umgekehrt, und zwar so, daß die beiden binnen 20 Jahren die Rollen völlig bei ihm tauschten: was er früher der Vernunft Schuld gab, legte er später dem Verstand zur Last, und was er früher an dem Verstand rühmte, legte er später ausschließlich der Vernunft bei.

In einer dritten Art des Empirismus ist das Uebersinnliche zu einem Gegenstand wirklicher Erfahrung gemacht, dadurch, daß eine mögliche Verzückung des menschlichen Wesens in Gott, und in Folge derselben ein nothwendiges, unfehlbares Schauen nicht bloß in das göttliche Wesen, sondern auch in das Wesen der Schöpfung und in alle Vorgänge bei derselben angenommen wird. Dieser Art ist der Theosophismus, der vorzugsweise speculative oder theoretische Mysticismus. Ueber diesen behalte ich mir vor ausführlich zu sprechen. Einstweilen sey bemerkt, daß also hier Lehren und Systeme sich zeigen, die alle dem dogmatisirenden Rationalismus der früheren Metaphysik sich entgegenstellten, so daß letztere im Grunde doch nie ausschließlich geherrscht, sondern immer neben sich diese Systeme gehabt hat, die ich schon mit dem gemeinschaftlichen Namen als Lehren eines mystischen Empirismus bezeichnet habe. Denn auch die Ableitung von Offenbarung, so wie von einem individuellen nicht weiter erklärbaren Gefühl, hat ja etwas Mystisches. Diese Systeme also bildeten gegen den Rationalismus wenigstens einen mächtigen Gegensatz, der noch in keiner Zeit und auch bis jetzt nie eigentlich überwunden worden ist. Dieß hätte nur geschehen können dadurch, daß ihm eine wahre Philosophie entgegengestellt worden wäre. Denn die Forderung, die sich auch in diesen Systemen kundgibt, läßt sich nicht abweisen dadurch, daß man sie kurzweg als unwissenschaftlich behandelt. Dieß sind sie freilich, aber damit ist die Forderung, die ihnen zum Grunde liegt, nicht erfüllt. Jedenfalls bezeugt die fortwährende Existenz solcher mystischen Lehren (die selbst das ganze Mittelalter hindurch der in den Schulen geltenden und von der Kirche genehmigten Scholastik zur Seite gingen, die bis ins Zeitalter der

Reformation sich behaupteten, nach welcher sie abermals aufstanden und in Jakob Böhme ihren Gipfel fanden), daß die Philosophie sich bis jetzt nicht im Stande gesehen hat, das, was diese Lehren freilich nur auf unwissenschaftliche Weise — der Theosophismus zugleich meist nur auf unverständliche Weise, zum Theil nicht ohne ins Mythische zurückzusinken — zu leisten versuchten oder zu leisten vorgaben, eben das auf eine wissenschaftliche, allgemein einleuchtende, die Vernunft selbst überzeugende Weise zu leisten; aber eben darum enthalten diese Lehren die, wenn auch von ihnen selbst unerfüllte, Forderung einer positiven Philosophie; sie sind das, was in der neueren Zeit die Stelle dieser zweiten Philosophie (δευτέρα φιλοσοφία) vertreten hat, sie legen Zeugniß ab, um auf meine anfängliche Behauptung zurückzukommen, daß bis in die letzte Zeit die zwei Linien der Philosophie wenigstens der Forderung nach oder potentiâ immer nebeneinander vorhanden gewesen sind.

Um so mehr wird es nothwendig seyn, auch vorläufig schon Aufschluß darüber zu geben, wie sich die von uns in Aussicht gestellte positive Philosophie zu diesen mystischen Lehren verhalte. Denn identisch kann sie doch mit keiner derselben seyn, schon darum, weil sie Philosophie, also Wissenschaft zu seyn behauptet, jene dagegen, wenn nicht alle auf speculativen Inhalt, doch alle auf wissenschaftliche Form und Methode verzichtet haben. Ueber das Verhältniß der positiven Philosophie zur Offenbarung wird die Folge dieser Entwicklung von selbst eine ausführliche Erörterung herbeiführen; auf den Theosophismus aber werden wir nicht mehr zurückkommen; daher ich nun besonders über das Verhältniß der positiven Philosophie zum Theosophismus mich erklären will, obgleich in der Folge die Entwicklung der Methode der positiven Philosophie von selbst zeigen wird, daß diese, ebensowenig als sie mit den rationalen Systemen, ebensowenig etwas mit der Theosophie gemein haben kann. Die positive Philosophie ist aber eine neue Erfindung, die besonders den Behauptungen von Vollendung der Philosophie ziemlich ungelegen kam. Unter solchen Umständen ist es ganz gewöhnlich, daß man in der Literaturgeschichte sich nach irgend einem Titel oder irgend einer verrufenen Kategorie umsieht, unter die man

die neue Erscheinung bringen kann; auf solche Weise hofft man sich aller Mühe des Widerlegens zu überheben.

Habe ich aber nicht selbst Veranlassung gegeben, die positive Philosophie mit dem Theosophismus in Verbindung zu bringen? Wurde doch erklärt, jene wolle dasselbe, was diese anstrebe; der Unterschied sey nur, daß jene auf wissenschaftlichem Wege, dieser auf unwissenschaftliche Weise und unmethodisch zum Zweck zu kommen suche. So war das Verhältniß allerdings bestimmt worden. Aber mit gleichem Recht könnte dann irgend ein Unwissender die Wissenschaft der Astronomie herabsetzen, denn sie sey an die Stelle der Astrologie, oder die Wissenschaft der Chemie, denn sie sey an die Stelle der Alchemie getreten. Was dem Theosophismus zu Grunde liegt, wo er immer zu einer wenigstens materiell wissenschaftlichen oder speculativen Bedeutung gelangt — was namentlich dem Theosophismus Jakob Böhmes zu Grunde liegt, ist das an sich anerkennenswerthe Bestreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen *wirklichen* Hergang zu begreifen. Dieß weiß nun aber Jakob Böhme nicht anders zu bewerkstelligen, als indem er die Gottheit selbst in eine Art von Naturproceß verwickelt. Das Eigenthümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, daß sie allen Proceß in *diesem* Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Processes wäre. Positive Philosophie ist insofern vielmehr in direktem Gegensatz mit allem und jedem theosophischem Bestreben. — Hegel sieht auf Böhme herab, und äußert in einer Vorrede zu der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften gegen den bekannten Franz Baader, der der Hegelschen Philosophie zugeschrieben, oder sie beschuldigt hatte, daß sie die Materie unmittelbar aus Gott hervorgehen lasse, und daß dieser ewige Ausgang Gottes ihr die Bedingung von dessen ewigem Wiedereingang oder Rückkehr zu sich als Geist sey, gegen diese Beschuldigung also äußert sich Hegel sehr vornehm: das Hervorgehen der Dinge aus Gott sey keine seiner Kategorien, *er* bediene sich derselben nicht, sie sey überhaupt keine Kategorie, sondern nur ein bildlicher Ausdruck. Dagegen hat aber Hegel die bewunderungs-

würdige Kategorie des Entlassens. Dieses Entlassen ist wohl kein bildlicher Ausdruck? Was es mit diesem Entlassen auf sich hat, wird nicht erklärt. Allein diesem Entlassen von Seiten Gottes muß doch nothwendig ein Hervorgehen des Entlassenen (dessen, als was sich Gott entläßt), also ein Hervorgehen der Natur, und daher auch der Materie aus Gott entsprechen, sowie, wenn nach Hegel Gott in der Logik noch in seine Ewigkeit eingeschlossen ist, ebenderselbe in der wirklichen, außerlogischen Natur aus seiner Ewigkeit herausgegangen seyn muß.

In seiner Religionsphilosophie äußert sich Hegel über die Dreieinigkeit und zumal über den Sohn so: er sey zwar der Sohn, also ein Anderes von dem Vater, aber er dürfe nicht Sohn bleiben; denn da sey der Unterschied zwar gesetzt, aber eben so ewig auch wieder aufgehoben; es sey „gleichsam nur ein Spielen der Liebe mit sich selbst (gewiß ungemein erbaulich), es komme auf diese Weise nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns"[1]; dazu — damit es Ernst werde — sey nöthig, daß der Sohn die Bestimmung des Andersseyns als des Andersseyns erhalte, als ein Wirkliches außer Gott (demnach doch als ein aus Gott Hinausgegangenes), und ohne Gott, d. h. als Welt, erscheine. Hier ist nach allen philosophischen Begriffen der Sohn entschieden zur Materie der Welt gemacht, denn dadurch, daß er nicht bloß das Andere ist, sondern auch als das Andere gesetzt wird, wird er zur Welt. Demgemäß verhielt sich dieser Sohn, solange er noch als Sohn, d. h. im erklärten Unterschied war, nur erst als die Möglichkeit, d. h. eben als die Materie der künftigen Welt. Dieß alles ist so theosophisch, als irgend etwas bei J. Böhme seyn kann, nur mit dem Unterschiede, daß solches Phantastisches bei Böhme ein Ursprüngliches und wirklich von einer großen Anschauung Getragenes ist, hier aber mit einer Philosophie in Verbindung gesetzt ist, deren unzweifelhafter Charakter darin besteht, die reinste Prosa und völlig anschauungslose Nüchternheit zu seyn. Dem wirklich von Anschauung Trunkenen verzeiht man, wenn er taumelt, nicht ebenso dem von Natur und wirklich Nüchternen, der gern nur auch taumelnd erscheinen möchte.

[1] Hegels Werke, zwölfter Band, 2. Auflage, S. 248.

Man kann nicht umhin von J. Böhme zu sagen, er sey eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes. Könnte man je vergessen, welcher Schatz von natürlicher Geistes- und Herzenstiefe in der deutschen Nation liegt, so dürfte man sich nur an ihn erinnern, der über die gemein-psychologische Erklärung, die man von ihm versucht, in seiner Art ebenso erhaben ist, wie es z. B. unmöglich wäre, die Mythologie aus gemeiner Psychologie zu erklären. Wie die Mythologien und Theogonien der Völker der Wissenschaft vorausgingen, so ist J. Böhme mit der Geburt Gottes, wie er sie uns beschreibt, allen wissenschaftlichen Systemen der neueren Philosophie vorausgegangen. J. Böhme war 1575, Réné Descartes 1596 geboren. Was in ihm Intuition und wie unmittelbare Eingebung der Natur war, erscheint in Spinoza, der fast hundert Jahre nach J. Böhmes Geburt starb, als Rationalismus ausgebildet, freilich aber nicht, ohne daß die große Naturanschauung, die in J. Böhme war, völlig aus der Philosophie hinausgestoßen ist; denn die Physik des Spinoza unterscheidet sich von der bloß mechanischen und seelenlosen des Cartesius in nichts. J. Böhme ist wirklich eine theogonische Natur, aber eben dieß hinderte ihn, sich zur freien Weltschöpfung, und eben damit auch zur Freiheit der positiven Philosophie zu erheben. J. Böhme spricht bekanntlich viel von einem Rad der Natur oder der Geburt, einer seiner tiefsten Apperceptionen, wodurch er den Dualismus der Kräfte in der mit sich selbst ringenden, sich selbst gebären wollenden aber nicht können-den Natur ausdrückt. Aber eben er selbst ist eigentlich dieses Rad, er selbst diese Wissenschaft gebären wollende, aber nicht könnende Natur. Die Rotation seines Geistes entsteht dadurch, daß er jenem Substan-tiellen, in dessen Gewalt er ist, vergebens zu entkommen und zur freien Wissenschaft sich zu entringen sucht. Wenn jenes substantielle Princip, das durch die ganze Natur hindurchgegangen, allerdings den ganzen Proceß erfahren hat, unter den Bedingungen des jetzigen mensch-lichen Daseyns sich wieder erhebt, um unmittelbar zu wissen — gleichsam jenen Proceß, von dem es einmal abgeschnitten worden, in sich zu wiederholen — (eben dieß war der Fall in J. Böhme) —

wenn es sich wieder erhebt, um unmittelbar zu wissen, ohne die Hülfe einer höheren Thätigkeit, nämlich des auseinanderlegenden Verstandes, um unmittelbar gleichsam von jenem Processe zu zeugen, wenn dieß geschehen, so kann jenes Princip nur als eine ihrer selbst nicht mächtige, gleichsam taumelnde und besinnungslose Natur erscheinen. Diese Rotation seines Geistes zeigt sich äußerlich auch dadurch, daß J. Böhme in jeder seiner Schriften wieder von vorn anfängt, die oft genug erklärten Anfänge immer wieder exponirt, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen. In diesen Anfängen ist er immer bewunderns-würdig, ein wahres Schauspiel der mit sich selbst ringenden, nach Freiheit und Besonnenheit verlangenden Natur, die aber, unfähig, in wirkliche Bewegung überzugehen, immer auf demselben Punkt rotatorisch sich um sich selbst bewegt. Sowie J. Böhme über die Anfänge der Natur hinaus und ins Concrete geht, kann man ihm nicht mehr folgen; hier verliert sich alle Spur, und es wird stets ein vergebliches Bemühen bleiben, ihn aus dem verworrenen Concept seiner Anschauungen ins Reine zu schreiben, wenn man auch nacheinander Kantsche, Fichtesche, naturphilosophische, zuletzt sogar Hegelsche Begriffe dazu anwendet.

Wir haben den Theosophismus zunächst als Gegensatz der rationalen Philosophie, also des Rationalismus in der Philosophie aufgestellt. Allein im Grunde strebt der Theosophismus nur über den Rationalismus hinaus, ohne sich dem bloß substantiellen Wissen desselben wirklich entringen zu können. Das Wissen nämlich, in welchem der Rationalismus sein Wesen hat, ist substantiell zu nennen, inwiefern es allen Actus ausschließt. Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z. B. durch freie Schöpfung, entstehen, er kennt bloß wesentliche Verhältnisse. Alles folgt ihm bloß modo aeterno, ewiger, d. h. bloß logischer Weise, durch immanente Bewegung; denn das ist nur ein verfälschter Rationalismus, der z. B. die Entstehung der Welt durch eine freie Entäußerung des absoluten Geistes erklären, der überhaupt thätliche Schöpfung behaupten will. Der falsche Rationalismus nähert sich eben darum dem Theosophismus, der nicht weniger als jener im bloß substantiellen Wissen gefangen ist; der Theosophismus

will es wohl überwinden, aber es gelingt ihm nicht, wie am deutlichsten an J. Böhme zu sehen. Wohl kaum hat je ein anderer Geist in der Glut dieses bloß substantiellen Wissens so ausgehalten wie J. Böhme; offenbar ist ihm Gott die unmittelbare Substanz der Welt; ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt, eine freie Schöpfung will er zwar, aber er kann sie nicht herausbringen. Obgleich er sich Theosophie nennt, also Anspruch macht, Wissenschaft des Göttlichen zu seyn, ist der Inhalt, zu dem der Theosophismus es bringt, doch nur die substantielle Bewegung, und er stellt Gott nur in substantieller Bewegung dar. Der Theosophismus ist seiner Natur nach nicht minder ungeschichtlich als der Rationalismus. Aber der Gott einer wahrhaft geschichtlichen und positiven Philosophie bewegt sich nicht, er handelt. Die substantielle Bewegung, in welcher der Rationalismus befangen ist, geht von einem negativen Prius, d. h. von einem nichtseyenden aus, das sich erst ins Seyn zu bewegen hat; aber die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven, d. h. von dem seyenden Prius aus, das sich nicht erst ins Seyn zu bewegen hat, also nur mit vollkommener Freiheit, ohne irgendwie durch sich selbst dazu genöthigt zu seyn, ein Seyn setzt, und zwar nicht sein eignes unmittelbar, sondern ein von seinem Seyn verschiedenes Seyn, in welchem jenes vielmehr negirt oder suspendirt als gesetzt, also jedenfalls nur mittelbar gesetzt ist. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen sein eignes Seyn zu seyn, nicht geziemt ihm aber, sich um sein eignes Seyn zu bemühen, sich ein Seyn zu geben, sich in ein Seyn zu gebären, wie J. Böhme dieß ausdrückt, der als Inhalt der höchsten Wissenschaft, d. h. der Theosophie, eben die Geburt des göttlichen Wesens, die göttliche Geburt ausspricht, also eine eigentliche Theogonie. Demgemäß war es wohl begründet, wenn wir das Phänomen des Theosophismus (denn ein Phänomen ist er auf jeden Fall, besonders in J. Böhme) als ein Zurückfallen in den der Wissenschaft vorausgegangenen Proceß erklärten, als Versuch, sich in den vorwissenschaftlichen theogonischen Proceß zurückzuversetzen. Daß nun freilich die positive Philosophie nicht Theosophismus seyn könne, dieß liegt schon darin, daß sie eben als Philosophie und als Wissenschaft

bestimmt worden; indeß jener sich selbst nicht Philosophie nennen und auf Wissenschaft verzichtend aus unmittelbarem Schauen reden will.

Aber die Frage ist nun, auf welche Weise die von uns gewollte Wissenschaft — die positive Philosophie — Philosophie ist, und auf welche sie Wissenschaft seyn wird.

Wenn unter den Kategorien, die uns zur Bezeichnung philosophischer Lehren zu Gebote stehen, dem Rationalismus nichts anderes entgegen stehen kann als Empirismus, so wird sie als Gegensatz des Rationalismus doch auch nicht ablehnen können, auf irgend eine Weise und in irgend einem Sinne Empirismus zu seyn. Die Frage kommt also darauf zurück: in welchem Verhältniß wird die positive Philosophie zur Erfahrung stehen, in demselben wie jene mystischen Lehren, oder in einem ganz andern? Das Gemeinsame aller jener mystischen Lehren ist, daß sie von der Erfahrung — von etwas in der Erfahrung Vorkommendem ausgehen; was dieses ist, ist ganz gleichgültig, ob sie z. B. von der Erscheinung oder von den Wundern Christi ausgehen (wie es in früherer Zeit eine so gedankenlos geschichtliche Theologie gegeben hat, die jede Berührung mit der Philosophie so sehr vermieden hat, daß sie selbst alle philosophischen Argumente für das Daseyn Gottes zu eliminiren, und die Existenz Gottes am besten durch die Wunder Christi beweisen zu können glaubte), oder ob sie von der Existenz eines überschwenglichen Gefühles in uns, welches nur durch den existirenden Gott zu befriedigen, oder von einem unmittelbaren Schauen des Göttlichen ausgeht — immer wird dabei von etwas in der unmittelbaren oder mittelbaren Erfahrung Gegebenem ausgegangen. Nun will ich nur kurz aussprechen — denn zur vorläufigen Unterscheidung reicht es hin, und nur um eine vorläufige Unterscheidung ist es zu thun — die positive Philosophie geht so wenig, als sie von dem bloß im Denken Seyenden ausgeht (denn da würde sie in die negative zurückfallen), von irgend einem in der Erfahrung vorkommenden Seyn aus. Wenn sie nicht von etwas im Denken Seyendem, also überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird sie ausgehen von dem, was vor und außer allem Denken ist, also von dem Seyn, aber nicht von einem

empirischen Seyn — auch dieß haben wir schon ausgeschlossen, außerdem daß das empirische Seyn doch nur sehr relativ außer dem Denken ist, insoferne, als jedes in der Erfahrung vorkommende Seyn logische Verstandesbestimmungen an sich hat, ohne die es gar nicht vorstellbar wäre. Wenn die positive Philosophie von dem, was außer allem Denken ist, ausgeht, kann sie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, sondern nur von dem absolut außer dem Denken befindlichen Seyn ausgehen. Dieses Seyn außer allem Denken ist nun aber ebensowohl auch über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt: es ist das schlechterdings transscendente Seyn, von dem also die positive Philosophie ausgeht, und das auch nicht mehr bloß ein relatives Prius seyn kann, wie die Potenz, die der Vernunftwissenschaft zu Grunde liegt. Denn diese hat eben als Potenz — als nicht seyendes hat sie die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, und deßhalb nenne ich sie bloß relatives Prius. Wäre nun jenes Seyn, von welchem die positive Philosophie ausgeht, auch nur ein relatives, so läge in ihrem Princip die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, es wäre also mit diesem Princip das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen, sie würde demnach in die negative Philosophie zurückfallen. Kann also der Anfang der positiven Philosophie nicht das relative Prius seyn, so muß es das absolute Prius seyn, das keine Nothwendigkeit hat in das Seyn sich zu bewegen. Geht es in das Seyn über, so kann dieß nur Folge einer freien That seyn, einer That, die dann ferner selbst nur etwas rein Empirisches, durchaus nur a posteriori Erkennbares seyn kann, wie jede That nichts a priori Einzusehendes, sondern nur a posteriori Erkennbares ist.

Empirismus ist also die positive Philosophie wenigstens insofern nicht, als sie nicht von der Erfahrung ausgeht — weder in dem Sinne, daß sie diesen ihren Gegenstand in einer unmittelbaren Erfahrung zu besitzen wähnt (wie der Mysticismus), noch auch so, daß sie von einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empirischen Thatsache, durch Schlüsse zu ihrem Gegenstande zu gelangen sucht (denn auch dieß muß ich noch ausschließen, um die positive Philosophie von dem

rationalen Dogmatismus zu unterscheiden, der in seinen Beweisen von der Existenz Gottes auch zum Theil empirische Thatsachen, wie die zweckmäßige Einrichtung der Natur, zu Grunde legt). Aber wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung ausgeht, so verhindert nichts, daß sie der Erfahrung zugehe, und so a posteriori beweise, was sie zu beweisen hat, daß ihr Prius Gott, d. h. das Uebersehende sey. Denn a priori ist das, wovon sie ausgeht, — a priori ist es nicht Gott, nur a posteriori ist es Gott. Daß es Gott ist, ist nicht eine res naturae, ein sich von selbst Verstehendes; es ist eine res facti, und kann daher auch nur faktisch bewiesen werden. — Es ist Gott. Dieser Satz hat nicht die Bedeutung: der Begriff jenes Prius ist = dem Begriff Gott; seine Bedeutung ist: jenes Prius ist Gott, nicht dem Begriff, sondern der Wirklichkeit nach. Freilich, wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung ausgeht, so muß sie aprioristische Wissenschaft seyn. Insoweit ist sie dann also wieder von der negativen Philosophie nicht unterschieden, denn es gilt auch von dieser, was wir der positiven Philosophie zugeschrieben, daß sie nicht von der Erfahrung aus, aber der Erfahrung zugeht. Wohl verhält es sich so, aber der Unterschied ist dieser: positive und negative Philosophie, jede hat eine Stellung zur Erfahrung, aber jede eine andere. Für die letztere ist die Erfahrung wohl bestätigend, aber nicht erweisend. Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie, wie wir früher sagten, wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Construktionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich erweist[1]. Eine ganz andere ist die Stellung der positiven Philosophie. Diese geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr. Auch sie ist aprioristische Wissenschaft, aber das Prius, von dem sie ausgeht, ist nicht bloß vor aller Erfahrung, so daß es nothwendig in diese

[1] Vergl. hierzu oben S. 60 ff. und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 376.

fortginge, es ist über aller Erfahrung, und es ist für dasselbe daher kein nothwendiger Uebergang in die Erfahrung. Von diesem Prius leitet sie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Aposteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche ab: sie leitet es als das Wirkliche ab, denn nur als solches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweisenden. — Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das absolute Prius selbst soll bewiesen werden (dieß ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), also nicht es selbst (das absolute Prius) soll bewiesen werden, sondern die Folge aus diesem, diese muß faktisch bewiesen werden, und damit die Gottheit jenes Prius — daß es Gott ist und also Gott existirt. Wir werden also sagen: das Prius, dessen Begriff dieser und dieser (der des Ueberseyenden) ist, wird eine solche Folge haben können (wir werden nicht sagen: es wird nothwendig eine solche Folge haben, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d. h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, wenn es will, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existirt aber diese Folge wirklich (dieser Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum, eine Thatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Factum — die Existenz einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst so existirt, wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott existirt. Sie sehen, daß bei dieser Argumentationsweise das Prius immer Ausgangspunkt, d. h. immer Prius bleibt. Das Prius wird aus seiner Folge, aber es wird nicht so erkannt, daß diese Folge vorausginge. Die Präposition a in a posteriori bedeutet hier nicht den terminus a quo; a posteriori heißt hier per posterius, durch seine Folge wird das Prius erkannt. A priori erkannt werden heißt eben: von einem Prius aus erkannt werden; a priori erkannt wird also, was ein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius aber ist, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius seyn, heißt also: nicht a priori erkannt

werden. Hier, in der positiven Philosophie, ist also eigentlicher Empirismus, insofern als das in der Erfahrung Vorkommende selbst mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philosophie wird.

Um den Unterschied aufs schärfste und kürzeste auszudrücken: die negative Philosophie ist apriorischer Empirismus, sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus; dagegen umgekehrt ist die positive Philosophie empirischer Apriorismus, oder sie ist der Empirismus des Apriorischen, inwiefern sie das Prius per posterius als Gott seyend erweist.

In Ansehung der Welt ist die positive Philosophie Wissenschaft a priori, aber vom absoluten Prius abgeleitete; in Ansehung Gottes ist sie Wissenschaft und Erkenntniß a posteriori[1].

Die Erfahrung, welcher die positive Philosophie zugeht[2], ist nicht nur eine gewisse, sondern die gesammte Erfahrung von Anfang bis zu Ende. Was zum Beweis mitwirkt, ist nicht ein Theil der Erfahrung, es ist die

[1] Gewöhnlich versteht man unter aposteriorischer Erkenntniß diejenige, bei der man z. B. von der Wirkung auf die Ursache zurückschließt. Die Ordnung des Beweises ist hierbei die umgekehrte von der Ordnung der Sache, denn die Wirkung ist überall nur Folge, nur Consequens, die Ursache aber ist das Vorausgehende, das Antecedens. In einem solchen Schluß wird also künstlich das, was seiner Natur nach das Consequens ist, zum Behuf des Beweises als logisches Antecedens angenommen (und eben darum heißt der Beweis ein Beweis a posteriori, d. h. ein Beweis, in welchem das, was eigentlich das Posterius ist, zum logischen Prius, zum Ausgangspunkt gemacht wird), und umgekehrt das, was seiner Natur nach das Antecedens ist, die Ursache, wird hier im Beweise zur logischen Folge, zum Consequens. In der positiven Philosophie nun aber ist nicht dieser im gewöhnlichen Sinne des Worts aposteriorische Beweis; denn nicht von der Wirkung zur Ursache, sondern umgekehrt, von der Ursache wird zu der Wirkung fortgeschritten; die Ursache, wie sie der Natur nach das Vorausgehende ist, so ist sie hier auch das Prius des Beweises. Aus dieser (natürlichen) Stellung von Ursache und Wirkung folgt, daß hier, während die causa (Gott) a posteriori oder per posterius bewiesen oder erwiesen wird, die Folge (die Welt) a priori hergeleitet oder begriffen wird.

[2] In früheren Vorträgen des Verfassers ward die positive Philosophie, weil sie nicht regressiv, d. h. nicht von der Erfahrung aus- und zu dem, was über der Erfahrung, zurückgehend ist, auch als progressiver Empirismus bezeichnet. D. H.

ganze Erfahrung. Aber eben darum ist dieser Beweis selbst nicht bloß der Anfang oder ein Theil der Wissenschaft (am wenigsten irgend ein an die Spitze der Philosophie gestellter syllogistischer Beweis), er ist die ganze Wissenschaft, nämlich die ganze positive Philosophie, — diese ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existirenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist — denn wenn auch die Natur für jetzt am Ende ist und still steht, ist doch in der Geschichte noch Bewegung und unabläßiges Fortschreiten — weil insofern das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeschlossenes, sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes ist, so ist auch der Beweis nie abgeschlossen, und darum auch diese Wissenschaft nur Philo-sophie. Denn die Vernunftwissenschaft ist Philosophie, inwiefern sie das sucht und erst am Ende hat, was Gegenstand des höchsten Wissens (d. h. der σοφία) ist, sie hat es am Ende ihres Weges im Begriff. Die andere Seite, welche die Aufgabe hat, dieses als bloß zu Erkennendes oder zu Wissendes Stehengebliebene oder Gefundene als ein wirklich Erkanntes und Gewußtes zu erreichen, die positive Seite ist Philosophie, weil sie ihr Ziel nur so erreicht, daß der Beweis in keinem einzelnen Gliede gegeben, sondern ein stets fortschreitender ist. Hier liegt übrigens überhaupt der Unterschied der Philosophie von der Mathematik und insbesondere der Geometrie, die ebenfalls reine Vernunftwissenschaft ist. Denn schon die negative Philosophie unterscheidet sich von der Geometrie dadurch, daß in ihr mit jedem Erlangten oder Gesetzten zugleich das Postulat eines Folgenden gegeben ist, und daß die Realität alles Vorhergehenden nur suspensiv ausgesprochen werden kann, weil sie auf einem Folgenden beruht: die erste Potenz ist nur, inwiefern auf sie die zweite, diese nur, insofern die dritte folgt; hingegen das erste Buch, ja der erste, zweite, dritte Satz des Euclides könnte für sich stehen, und würde wahr bleiben, auch wenn der menschliche Verstand nie über sie hinausgekommen wäre. Ganz insbesondere nun aber ist der Gegenstand der positiven Philosophie Gegenstand eines zwar auch auf früheren Stufen schon

zulänglichen, aber darum doch nicht abgeschlossenen Beweises; — es könnte in einem nachfolgenden Stadium noch immer ein Widerspruch gegen das Frühere entstehen. Selbst die Gegenwart ist hier keine Grenze, sondern hier eben öffnet sich noch der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes seyn wird als der fortgehende Beweis der Existenz der über dem Seyn waltenden Macht, dessen, was nicht mehr bloß das Seyende ist, mit dem sich die negative Philosophie beschäftigte, sondern das Ueberseyende. Diese ganze Philosophie ist daher eine immer fortgehende Erkenntniß, immer nur Philo-sophie, nie starre, stillstehende und in diesem Sinne dogmatische Wissenschaft. Darum ist aber auch der Beweis nur ein Beweis für die fortschreiten und fortdenken Wollenden, nur für die Klugen, nicht wie ein geometrischer Beweis, mit dem man auch den Beschränkten, ja den Dummen zwingen kann, während ich ja niemand zwingen kann, durch Erfahrung klug zu werden, wenn er nicht will, darum auch der Psalm sagt, die Unklugen sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott.

Die positive Philosophie ist die eigentlich freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, daß wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung u. s. w. will, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt; nur diese Confusion, die jetzt hierüber herrscht, muß aufhören. Niemand kann die rationale Philosophie höher schätzen als ich, ja ich werde die akademische Jugend glücklich preisen, wenn erst wieder in den Schulen eine rein rationale Philosophie gelehrt wird. Denn denen, die sich jetzt Rationalisten zu seyn rühmen, gebe ich nicht zu, daß sie es sind; sie sind nichts weniger als dieß; was sie vorbringen, ist ein widerwärtiges Gemisch von rationaler und überrationaler Philosophie, wobei keiner von beiden ihr Recht widerfährt.

Es stellt sich hier zugleich noch ein anderer Unterschied zwischen negativer und positiver Philosophie heraus. Die erste ist eine ganz in sich geschlossene, zu einem bleibenden Ende gekommene Wissenschaft, also in diesem Sinne System, die positive dagegen kann nicht in demselben Sinne System heißen, eben weil sie nie absolut geschlossen ist. Versteht man dagegen unter System eine Philosophie, die sich durch bestimmte, positive Behauptungen auszeichnet (in diesem Sinn verlangen so viele nach einem System und fühlen sich glücklich Verkündiger eines solchen seyn zu können, denn jeder, auch der Unbefähigtste, möchte gern etwas behaupten, uneingedenk des Lessingschen Worts: Zum Behaupten gehört vor allem ein Haupt; darum mußte auch die negative Philosophie, welche eigentlich die nichts behauptende ist, über ihre Schranken getrieben werden) in diesem zweiten Sinn, wo man darunter ein Ganzes von Erkenntnissen versteht, dem eine ausgezeichnete Behauptung zu Grunde liegt, in diesem Sinn ist die negative Philosophie kein System. Dagegen ist die positive Philosophie, als die vorzugsweise behauptende, in diesem Sinn eminenter Weise System. Diese verschiedene Bedeutung von System zu merken, ist wohl der Mühe werth.

Nehmen wir nun an, es fände sich unter dem Wirklichen der Erfahrung, zu welchem die positive Philosophie fortgeht, etwa auch die Offenbarung, so wird die positive Philosophie zu dieser von ihrem Prius aus nicht anders kommen, als wie sie auch zur wirklichen Natur, zum wirklichen Menschen, zum wirklichen Bewußtseyn kommt. Die Offenbarung ist ihr daher nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie der sogenannten christlichen Philosophie, von der sie in dieser Hinsicht toto coelo verschieden ist. Die Offenbarung wird in ihr in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht. Denn z. B. auch die empirisch beobachteten Bewegungen der Planeten sind für die astronomischen Theorien eine Autorität, so weit, daß diese sich so lange nicht für vollkommen exakt und richtig halten können, als nicht

die wirklich beobachteten Bewegungen mit den berechneten übereinstimmen, und so übt jedes Objekt der Naturforschung auf die Wissenschaft, die sich mit ihm beschäftigt, allerdings eine unabweisliche Autorität aus.

Obgleich ferner bereits so viel erhellt, daß diese Philosophie den Inhalt der Religion als ihren eignen hat, wird sie es doch ablehnen, sich selbst religiöse Philosophie zu nennen oder nennen zu lassen, denn es müßte alsdann die negative z. B. die irreligiöse genannt werden, damit würde dieser Unrecht geschehen, wenn sie gleich die Religion nur als Religion der absoluten Subjektivität, nicht als objektive oder gar als geoffenbarte enthalten kann. Gibt es eine wirklich irreligiöse Lehre, so sollte diese nicht eine irreligiöse Philosophie genannt werden; damit ist ihr zu viel eingeräumt; sie ist so wenig eine Philosophie, als eine ihrem tiefsten Grunde nach unsittliche Lehre eine Philosophie seyn kann, da vielmehr, wie oft bemerkt worden, erst diejenige Philosophie auch Philosophie zu heißen verdient und die wahrhaft wissenschaftlichen Forderungen erfüllt, in welcher alle wesentlichen Begriffe von ebenso tief sittlicher als speculativer Bedeutung sind. Auch darum müßte die positive Philosophie den Titel einer religiösen Philosophie zurückweisen, weil eben durch sie erst der wahre Begriff und Inhalt der Religion gefunden wird, diese also nicht bereits vorausgesetzt werden darf, und, sobald man diesen nicht voraussetzt, jene Bezeichnung eine ganz unbestimmte wird. Denn es gibt nicht verschiedene Sittlichkeiten, wohl aber verschiedene Religionen; denn auch der Heide hat Religion, und der moderne Christ, der sich an den Stunden der Andacht oder andern klassisch-seichten Werken erbaut, meint doch auch Religion zu haben. Man müßte also noch weiter gehen und sagen: christliche Philosophie, allein es gibt auch sehr verschiedene Ansichten, die sich christliche nennen, man müßte also, um ganz bestimmt zu sprechen, noch einen Schritt weiter thun und z. B. sagen: katholische Philosophie, wie bereits von einer Partei in Frankreich und auch in einigen Theilen Deutschlands geschehen ist; dieser könnte man alsdann protestantische Wissenschaft und protestantische Philosophie entgegensetzen, und des ersten Prädicats etwa in einem katholischen, des andern in

einem protestantischen Lande sich nicht ohne Vortheil zu bedienen glauben. Aber eine Philosophie, die den Katholicismus oder den Protestantismus zu Hülfe rufen muß, ist entweder nie etwas gewesen oder nahe daran nichts mehr zu seyn. Man wird also auch die allgemeine Bezeichnung religiöse Philosophie denen überlassen müssen, die etwa einen Vortheil darin sehen, damit zum voraus jede andere Philosophie, mit der sie sich in Collision befinden oder zu kommen fürchten, als irreligiös zu verdächtigen und so sich selbst eine gleichsam privilegirte Philosophie zu verschaffen.

Man könnte nun übrigens, wenn wir die Offenbarung als formelles Princip, principium cognoscendi, für jede Philosophie, also nun auch für die positive zurückweisen (denn wer glauben will und kann, philosophirt nicht, und wer philosophirt, kündigt eben damit an, daß ihm der bloße Glaube nicht genügt) — man könnte, sage ich, um eine positive Philosophie als eine dennoch nothwendig christliche darzuthun, auf die materielle Abhängigkeit aller neueren Philosophie von dem Christenthum hinweisen; denn, so pflegt man zu sagen, immer würde die Philosophie von sich selbst auf diese Gegenstände, noch weniger auf diese Ansicht derselben gekommen seyn ohne das vorausgegangene Licht der Offenbarung. Aber auch damit wieder ist zu viel bewiesen. Denn man könnte ganz auf dieselbe Weise jeder Philosophie den Titel einer empirischen aufnöthigen, denn weder würde es eine Philosophie überhaupt, noch eine Philosophie von diesem Inhalte wie die ältere und neuere gegeben haben, wenn nicht eine solche Welt in der Erfahrung sich vorfände. Ist aber insbesondere eine Philosophie gemeint, welche außer der Natur auch die ganze unendlich reiche Menschenwelt, also namentlich auch die große historische Erscheinung des Christenthums in ihrer Entwicklung und als ein Glied derselben mitbegreifen will, so versteht sich ja ohne dieß, daß eine solche Philosophie, schon indem sie ihren Grund legt, auch auf das Christenthum gedacht haben muß; aber auch so enthält die Bemerkung nichts Besonderes und speciell auf das Christenthum sich Beziehendes. Denn wer immer ein Ganzes von Philosophie beabsichtigt und es wirklich zu Ende zu führen hoffen kann, muß weit hinaus denken, muß vorher schon alles erwogen,

alles in seine Berechnung aufgenommen haben. Denkt man aber bei jener Rede, welche die Philosophie an ihre historische und materielle Abhängigkeit vom Christenthum erinnern will, an eine Philosophie, die das Christenthum ganz außer sich liegen läßt, und ist der Sinn der Rede dieser: selbst eine solche Philosophie würde nicht einmal so weit gekommen seyn, wenn sie nicht das Christenthum zu ihrer historischen Voraussetzung gehabt hätte, so ist dieß zwar etwas Wahres, aber zugleich etwas so Allgemeines, daß es wieder alle besondere Beziehung verliert, denn wo würde sich nicht bloß die Philosophie, wo würde der Staat, wo würden alle menschlichen Dinge sich befinden, wenn das Christenthum nicht existirte? Kann man, wenn vom Geringsten in der Gegenwart die Rede ist, ein Glied der großen Vergangenheit herausnehmen, ohne daß jenes sofort unmöglich würde. Wäre es möglich, aus einem Menschen wie durch einen chemischen Proceß zu extrahiren, was Vergangenheit und Gegenwart zu ihm beigetragen, was bliebe übrig, als der bloße leere Titel eines Selbstes oder Ichs, mit dem er wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts ausrichten würde?

Wem wahre Philosophie und christliche Philosophie gleichbedeutende Ausdrücke sind, der müßte vor allen Dingen von dem Christenthum selbst eine höhere Idee sich bilden, als die gewöhnliche Vorstellung, nach welcher das Christenthum als bloße historische Erscheinung aufgefaßt wird, die erst seit etwa 1800 Jahren in der Welt ist. Er müßte das Christenthum als das wahrhaft Allgemeine, also schon der Welt zu Grunde Liegende fassen, und demgemäß sagen: es sey so alt als die Welt, in einem anderen Sinn freilich als der englische Deist Tindal, der bekanntlich ein Buch unter diesem Titel geschrieben hat, in welchem nämlich das Christenthum zu einer bloßen Vernunftreligion gemacht ist, wo dann leicht war zu sagen, es sey so alt als die Schöpfung und die menschliche Vernunft. Wird das Christenthum bloß als historische Erscheinung genommen, so würde unsere Philosophie von ihm abhängig seyn, auch wenn wir in Christus nur einen Sokrates höherer Art sehen; denn auch ohne einen Sokrates und ohne einen Platon und Aristoteles würde unsere Philosophie eine ganz andere seyn. Wem

könnte es in diesem Sinne einfallen, die historische äußere Abhängigkeit unserer ganzen Bildung und insofern auch der Philosophie vom Christenthum zu leugnen? Durch diese Abhängigkeit ist allerdings auch mit der Inhalt unserer Gedanken, und also auch der Philosophie bestimmt; aber er wäre eben nicht Inhalt der Philosophie, wenn er fortwährend in dieser Abhängigkeit bliebe, d. h. wenn er nur auf Autorität angenommen würde. Ist er nun wirklich Inhalt der Philosophie, so ist er eben damit zum Inhalt unseres eignen Denkens, er ist uns zur eignen, von aller Autorität unabhängigen Einsicht geworden. Ich will mich hierüber noch durch ein Gleichniß erklären. Bekanntlich werden gewöhnlichen Augen die vier Jupiters-Trabanten nur durch Fernrohre sichtbar; nun gibt es aber doch Menschen von so weit dringendem Gesichte, daß sie dieselben auch ohne Fernrohr sehen. Dieß Factum ist mir zuerst durch Zimmermanns Buch von der Erfahrung bekannt geworden. Später habe ich es selbst zu beobachten öfter Gelegenheit gehabt, und unter anderem eine noch lebende Frau gekannt, welche die vier Satelliten mit bloßen Augen sah, und auf die Probe gestellt in Gegenwart eines Astronomen und eines Physikers von der augenblicklichen Stellung derselben gegeneinander und gegen den Hauptplaneten mit bloßen Augen eine Zeichnung entwarf, die aufs genaueste übereinstimmend gefunden wurde mit der Stellung, wie sie sich im Teleskop zeigte. Nun geschieht es wohl ferner, daß man einen kleinen Fixstern, den wir mit bloßem Auge nicht wahrnehmen konnten, sofort auch mit bloßen Augen sieht, wenn man ihn zuvor durch einen Teleskop erblickt hat, und ich zweifle nicht, daß es mehr Personen gibt, als man denkt, die auf diese Weise auch die Jupiters-Trabanten mit bloßen Augen sehen würden. Aber solche Personen sind nun nicht mehr vom Teleskop abhängig, sie sehen die vier Sterne wirklich mit ihren bloßen Augen. Und ebenso würde die Philosophie manches ohne die Offenbarung gewiß nicht erkannt, wenigstens nicht so erkannt haben; aber sie kann diese Gegenstände nun mit ihren eignen Augen sehen, denn sie ist in Ansehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur so weit Philosophie, als sie ihr in unabhängige und selbsterkannte verwandelt

sind. Allerdings, wenn eine Philosophie sich erst vorsetzt, auch die große Erscheinung des Christenthums nicht auszuschließen, sondern wo möglich wie anderes und im Zusammenhange mit allem anderen auch diese zu begreifen, nothwendig wird sie dann ihre Begriffe über die frühere Grenze erweitern müssen, um dieser Erscheinung gewachsen zu seyn; aber genau ebenso legen andere Gegenstände der sich auf sie beziehenden Wissenschaft die Nothwendigkeit auf, ihre Begriffe zu berichtigen und nach Umständen so lange zu steigern, bis diese auf gleicher Höhe mit dem Gegenstande sich befinden. Gleich wie man nun jede Philosophie für unvollkommen erklären würde, welche z. B. die Natur von sich ausschlöße, ebenso würde eine Philosophie keineswegs zu Ende gekommen seyn, die das Christenthum nicht begreifen könnte; denn das Christenthum ist auch eine der großen und bedeutenden Welterscheinungen, es ist in seiner Art so gut eine Realität als die Natur, und hat ein Recht wie jede andere Erscheinung in seiner Eigenthümlichkeit belassen, nicht verfälscht zu werden, um die nächste beste, jedem eben zugängliche Erklärung darauf anwenden zu können. Wirklich ist nun das Christenthum in der letzten Zeit unter die Gegenstände des philosophischen Begreifens aufgenommen worden; aber wer aufrichtig ist, wird bald finden, daß es allen bloß logischen Systemen, wie unnatürlich sie auch über ihre Grenzen ausgedehnt werden, nicht zu erreichen ist, es sey denn, daß man es seines nicht bloß äußerlich, sondern innerlich geschichtlichen Charakters beraube, worauf am Ende auch alle bisherigen Versuche das Christenthum zu rationalisiren hinausgegangen sind. Aber es ist keineswegs die Offenbarung allein, welche die Philosophie über die bloß logischen Systeme hinauszugehen nöthiget, es ist, wie wir gesehen, eine in der Philosophie selbst liegende Nothwendigkeit, welche sie über das bloß Logische hinauszugehen antreibt[1]. Hiemit ist bereits der Begriff Philosophie der Offenbarung im Allgemeinen gerechtfertigt.

[1] Ich habe auch sonst, doch nur in vorläufigen Erörterungen, positive und negative Philosophie wie geschichtliche und ungeschichtliche einander entgegengesetzt, und dabei erklärt, was diese Ausdrücke bedeuten; allein die Ausdrücke verbreiten sich, die Erklärungen kommen meist nicht über den nächsten

Man hat sich den Ausdruck Philosophie der Offenbarung bequem zu machen gesucht, und von einer Offenbarungsphilosophie gesprochen. Dies bot zugleich einen Vortheil dar, nämlich glauben zu machen, es sey von einer Philosophie die Rede, welche aus der Offenbarung geschöpft sey, sich der Autorität der Offenbarung unterwerfe, d. h. also eigentlich aufhöre Philosophie, nämlich ganz frei erzeugte Wissenschaft zu seyn. Wer der Entwicklung dieser Philosophie folgte, fand zwar sogleich, daß dem nicht also sey, daß Philosophie der Offenbarung ganz ebenso gemeint sey, wie die ähnlichen Zusammensetzungen: Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst u. s. f., d. h. daß die Offenbarung dabei als Gegenstand, nicht als Quelle oder Autorität gemeint sey, als Autorität höchstens so, wie allerdings nach dem eben Gesagten jeder

Kreis hinaus. So wurde geschichtliche Philosophie verstanden, als sollte in ihr das Wissen unmittelbar aus dem geschichtlichen Stoff wie durch einen alchemischen Proceß gezogen und alles apriorische Verfahren aufgegeben werden. Andere meinten, es sey unter geschichtlicher Philosophie verstanden, was man sonst Philosophie der Geschichte nennt, und brachten damit die Weltalter in Verbindung, die sie willkürlich, ohne daß ein Grund dazu gegeben war, die vier Weltalter nannten. Ein anderer Mißverstand war, als sollte künftig statt der Philosophie nur noch eine genetische Entwicklung der Philosophie, die zu ihrer Grundlage die Geschichte der Philosophie hätte, statuirt und gelehrt werden. Ich muß meinen Zeitgenossen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie mich hierbei wenigstens nicht durch zu große Erwartungen in Verlegenheit gesetzt haben. Wenn der Geometer aus der Natur des Dreiecks beweist, daß die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich sey, so folgt dieß aus der Natur des Dreiecks ohne eine andere Bewegung als die meines Denkens: zwischen dem Gegenstand selbst und seiner Eigenschaft ist nichts in der Mitte als nur mein Denken; das Dreieck selbst geht in dieser Eigenschaft nicht etwa vorher, noch geht in ihm etwas vor, wodurch es diese Eigenschaft annähme. Das Dreieck ist nur seinem Begriff nach, d. h. es ist nur logisch eher als jene Eigenschaft. Wenn nun Spinoza jene geometrische Wahrheit als Beispiel braucht, um zu erläutern, wie nach seiner Meinung die einzelnen endlichen Dinge aus der Natur Gottes folgen, nämlich ebenso unzeitlicher, ewiger Weise, so ist seine Erklärung der Welt wohl eine ungeschichtliche, und im Gegensatz mit ihr dagegen die christliche Lehre, daß die Welt die Wirkung eines freien Entschlusses, einer That sey, eine geschichtliche zu nennen. Der Ausdruck geschichtlich, von der Philosophie gebraucht, bezog sich also nicht auf die Art des Wissens in ihr, sondern lediglich auf den Inhalt desselben.

Gegenstand der Natur und Geschichte, der denkend betrachtet wird, auf das Denken eine Autorität ausübt. Die falsche Meinung also, welche man — absichtlich oder unabsichtlich — durch den Ausdruck Offenbarungsphilosophie erregte, verschwand freilich für jeden, der sich weiter unterrichtete, indeß für die Menge derjenigen, die nicht die Gelegenheit oder nicht den Willen hatten sich zu unterrichten, blieb das Vorurtheil bestehen, man weiß aber, wie viel gegen eine Sache, deren Widerlegung man sich gerne erspart, weil man sie nicht einmal begriffen hat, durch Erregung eines solchen Vorurtheils äußerlich gewonnen ist. Man sagt zwar jetzt unbedenklich Naturphilosophie statt Philosophie der Natur, und die lange Gewohnheit hat den Mißverstand unmöglich gemacht, als wäre Naturphilosophie etwa Gegensatz der Kunstphilosophie, und als spräche man ebenso von Naturphilosophen und Kunstphilosophen als man in neuerer Zeit von Naturdichtern und Kunstdichtern zu hören Gelegenheit gehabt hatte. Aber z. B. statt Philosophie des Staats — Staatsphilosophie zu sagen, wird man sich doch hüten, schon weil man unter der letzten eine vom Staat beschützte und begünstigte oder eine nach den augenblicklichen Grundsätzen der Staatsverwaltung eingerichtete verstehen möchte, wovon man ja allerdings auch Beispiele gehabt hat. Man hätte es also wohl auch bei dem Titel Philosophie der Offenbarung lassen können. Man ist indeß noch weiter gegangen und hat dann Offenbarungsphilosophie als den Titel des ganzen philosophischen Systems gebraucht, von welchem Philosophie der Offenbarung nur ein Theil oder eine Anwendung war, gerade so, wie man ehemals Naturphilosophie nicht bloß den Theil des Systems, der sich mit der Natur insbesondere beschäftigte, sondern das ganze System nannte — zum Theil auch nicht ohne Absicht, dadurch das Ganze zu verdächtigen, als wäre es eine Lehre wie die der französischen Encyclopädisten, eine Lehre, welcher die materielle Natur, also die Materie überhaupt, die einzige Realität wäre. Nun kann man wohl in Bezug auf Offenbarung zweierlei Philosophie unterscheiden, eine, welcher der Inhalt der Offenbarung etwas schlechthin Unverständliches, also dem Denken nicht Anzueignendes ist, die andere, welche allerdings die Mittel hat, den Inhalt der

Offenbarung zu begreifen. Aber die letzte wird man darum nicht insbesondere Offenbarungsphilosophie nennen, denn sie wird sich wohl noch auf mehr und auf anderes erstrecken, sie wird noch mehr und anderes begreifen als bloß die Offenbarung, ja sie wird diese begreifen, nur weil sie zuvor anderes begriffen, namentlich den wirklichen Gott. Denn mit einem Gott, der bloß Vernunftidee ist, läßt sich weder wirkliche Religion, noch um viel weniger eine wirkliche Offenbarung denken. Nennen wir die Philosophie, welche den wirklichen Gott, und somit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Dinge begreift — nennen wir diese die positive Philosophie, so wird die Philosophie der Offenbarung eine Folge oder auch ein Theil von ihr, aber sie wird nicht die positive Philosophie selbst seyn, die man auf jene Weise gerne für Offenbarungs-, d. h. bloß aus der Offenbarung geschöpfte Philosophie ausgegeben hätte.

Demnächst will ich nun einen anderen möglichen Mißverstand berichtigen. Wer das Wort Offenbarung hört, kann sich dabei auch bloß den Akt denken, durch welchen die Gottheit Ursache oder Urheberin von Vorstellungen in irgend einem individuellen menschlichen Bewußtseyn werde. Diejenigen Theologen, welche den Inhalt der christlichen Offenbarung nicht an sich wahr finden, sondern bloß darum, weil er denen, durch welche er verkündigt wurde, von Gott selbst eingegeben worden sey, müssen auf diesen Akt ein besonderes Gewicht legen. Nun will ich nicht in Abrede ziehen, daß in der Philosophie der Offenbarung eine Stelle vorkommen möge, wo die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Offenbarung auch in diesem Sinn untersucht wird, allein diese Frage wird in der Philosophie der Offenbarung jederzeit nur eine untergeordnete seyn, und wenn sie überhaupt eine Antwort erhält, so wird sie in Folge von Untersuchungen beantwortet, die über diese besondere Frage hinausgehen. Die Philosophie der Offenbarung bezieht sich nicht auf das bloß Formelle eines göttlichen Akts, der jedenfalls nur ein besonderer seyn würde, sie bezieht sich auf das Allgemeine der Offenbarung, zunächst auf ihren Inhalt und auf den allgemeinen großen Zusammenhang, in welchem dieser Inhalt allein begreiflich ist. Der

7

Inhalt der Offenbarung ist zunächst ein geschichtlicher, aber nicht gemein oder zeitlich geschichtlicher, er ist ein Inhalt, der zwar zu einer bestimmten Zeit offenbar wird, d. h. in die weltliche Erscheinung eingreift, aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet war „vor Grundlegung der Welt", ehe der Welt Grund gelegt worden war, dessen Ursprung, dessen eigentlicher Verstand demnach ins Ueberweltliche zurückgeht. Ein solcher Inhalt also ist es, welcher in der Philosophie der Offenbarung zum Inhalt der Philosophie werden soll. Ist es nun damit ernstlich gemeint, d. h. soll dieser Inhalt wirklich in seiner ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit Inhalt der Philosophie werden, so sehen Sie, daß eine Philosophie, die diesen Inhalt so aufzunehmen vermag, ganz anders beschaffen seyn muß als die bisher in den meisten Kreisen herrschend gewesene. Es ist aber mit der Philosophie der Offenbarung ernstlich gemeint. Als erster Grundsatz für sie muß aufgestellt werden (und wurde aufgestellt), daß diese Verbindung von Philosophie und Offenbarung nicht auf Kosten entweder der Philosophie oder der Offenbarung geschehe, daß keinem Theile etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide. Verstünden wir z. B. Offenbarung nur in einem gewissen uneigentlichen Sinne, in welchem jede unerwartete Erweiterung des menschlichen Bewußtseyns, oder unvorhergesehene Aufschlüsse, die einer Wissenschaft zu Theil würden, Offenbarungen des Geistes dieser Wissenschaft genannt werden können, so wäre, eine Offenbarung in diesem Sinn zu begreifen, zwar eine leichte, aber keine der Philosophie angemessene Aufgabe; ebenso wenn man als den Inhalt der Offenbarung (und um diesen ist es vor allem zu thun, denn mit dem Inhalt wird der Hergang von selbst begriffen), wenn man, sage ich, als den Inhalt der Offenbarung nur allgemeine oder sogenannte Vernunfterkenntnisse zugäbe, und um die höchst besonderen Wahrheiten der Offenbarung in solche allgemeine auflösen zu können, zur Unterscheidung von Inhalt und Form oder Einkleidung seine Zuflucht nehmen müßte, so wäre es wieder nicht der Mühe werth, sich mit Offenbarung abzugeben. Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte, als was in der Vernunft ist, so hätte

sie gar kein Interesse; ihr einziges Interesse kann gerade nur darin bestehen, etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, was mehr ist, als was die Vernunft enthält. Wie ein solches über die Vernunft Hinausgehendes denkbar sey, ja wirklich in vielen Fällen gedacht werde, wird später gezeigt werden. Ist doch schon alles, was bloß durch Erfahrung zu erkennen ist, ein über die Vernunft Hinausgehendes, und kommt doch selbst in der allgemeinen menschlichen Geschichte, ja kommt selbst im Thun und Handeln ausgezeichneter Individuen manches vor, das nicht aus bloßer Vernunft begreiflich ist. Ein vernünftiger Mann ist darum noch kein Heros der Weltgeschichte. Es lohnte sich in der That nicht der Mühe, sich mit der Offenbarung zu beschäftigen, wenn sie nicht etwas Besonderes wäre, wenn sie nichts enthielte, als was man ohne sie schon hat. Ich sollte vielleicht mein Verzichten auf dergleichen Auskunftsmittel, wodurch sich andere zu helfen pflegen, nicht sogleich im Anfang aussprechen. Manche könnten sich dadurch schon zum voraus zurückgestoßen fühlen, oder wenigstens der Untersuchung abgeneigt werden. Allein ich erwarte überhaupt nicht nach Vorurtheilen und vorläufigen Aeußerungen beurtheilt zu werden. Wer mich hören will, höre mich bis zu Ende; es könnte wohl seyn, daß er in diesem Fall doch etwas ganz anderes fände, als was er nach seinen bisherigen etwas beengten Ansichten erwartet, etwas, worauf die gewöhnlichen und heutzutag jedem geläufigen Einwendungen gegen alles, was über die Vernunft hinausgeht, keine Anwendung finden. Ich bemerke jedoch noch Folgendes. Wenn die Offenbarung eine Realität und wirklich etwas Thatsächliches ist — und dieß müssen wir voraussetzen, denn wenn das Thatsächliche in ihr bloß allgemeine Einkleidung wäre, so reichte gewöhnliches Wissen hin, sie zu begreifen — aber eben dieses, daß sie wirklich etwas Thatsächliches ist, einzusehen, dazu sind unstreitig noch andere geschichtliche Vermittlungen und Begründungen nöthig, als der Offenbarung bisher zu Theil geworden sind; sie wird, wenn überhaupt zu begründen, nur in einem höheren geschichtlichen Zusammenhange zu begründen seyn, in einem höheren, d. h. in einem der über sie selbst und das Christenthum als specielle Erscheinung hinausgeht, einem andern,

als den man gewöhnlich vor Augen hat. Ich verweise deßhalb vorläufig schon auf meine die Theologie betreffenden Vorlesungen in den Vorträgen über die Methode des akademischen Studiums, denen schon der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Begriffe des Christenthums als einer Offenbarung nur im Zusammenhang nicht bloß der früheren (alttestamentlichen) Offenbarung, sondern der religiösen Entwicklung überhaupt, also vorzüglich auch mit dem Heidenthum möglich ist. Ich für meinen Theil verüble es keinem, der, ohne an diese Vermittlung zu denken, ohne sie zu kennen, bereit, ja entschlossen ist, die Offenbarung gleich als Thatsache aufzugeben und damit die Aufgabe durch Hinwegnahme ihres Gegenstandes auf die kürzeste Weise zu lösen. Auch dafür nun aber, für diese geschichtliche Vermittlung der Thatsache wird in der Folge gesorgt werden. Allein die große und Hauptfrage wird immer seyn: wie mit den Voraussetzungen, wie sie eben ausgesprochen werden, namentlich von der Realität einer Offenbarung, noch eine Philosophie sich vertragen könne, nicht irgend eine nächste beste, sondern die dieses Namens würdig sey, und obgleich es natürlich scheinen könnte, sich erst der Thatsache recht zu versichern, ehe man über die Mittel sie philosophisch zu begreifen Untersuchungen anstellte, so verhält es sich doch hier anders. Denn ich habe bereits zugegeben, und andere werden es noch bereitwilliger zugeben, daß mit einer Philosophie, wie sie jetzt ist, ein solches Vorhaben nicht auszuführen sey. Zwar hat noch keine Philosophie unterlassen können, ein Verhältniß zur Offenbarung zu suchen, und schon Kant hat dieß sein Letztes seyn lassen, das Verhältniß seiner Philosophie zum Christenthum festzuhalten (denn vermuthlich ist doch Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" — die Hauptgrundlage des vulgären Rationalismus — noch nicht völlig vergessen), aber das Verhältniß, das beide (wirkliche Philosophie und Offenbarung) zueinander fanden, war noch immer für beide Theile ein so erzwungenes und peinvolles, daß es sich stets wieder von selbst auflöste, nie dauern konnte, und im Gegentheil jeder aufrichtige Denker das offenbar feindselige Verhältniß, in welches sich früher und sonst oft genug die Philosophie gegen das Christenthum gesetzt, einem so falschen

und unwahren weit vorziehen muß. Aus allem diesem folgt, was bereits ausgesprochen worden, daß eine Philosophie der Offenbarung nicht denkbar ist ohne eine Erweiterung der Philosophie über ihre jetzigen Schranken. Eine Erweiterung nun aber, die der Philosophie bloß der Offenbarung wegen zugedacht würde, hätte unstreitig ein ziemlich zweideutiges Ansehen. Wir haben jedoch eine solche Erweiterung schon in den bisherigen Vorträgen begründet, welche uns dieselbe vielmehr als Folge einer in der Philosophie selbst vorhandenen Nothwendigkeit erscheinen ließen. — Aber eben der letzte Punkt dieser Erörterung hat uns wieder vor jene, wie es scheint, unüberwindliche Zweiheit gestellt, nach welcher die Philosophie nicht umhin kann negative und positive zu seyn. Zu den letzten Ausführungen waren wir bloß durch die Absicht veranlaßt, zu zeigen, daß diese beiden wohl unterscheidbaren Linien, wie in der alten Philosophie, ebenso und noch bestimmter in der neuen Zeit stets nebeneinander existirt haben — Versuche einer positiven wie Versuche einer rein rationalen Philosophie, ohne daß bis jetzt die eine die andere hätte überwinden oder in sich aufnehmen können, was doch zur Einheit der Philosophie erforderlich wäre. Die ganze Geschichte der Philosophie (auf die ich nur darum in den letzten Erörterungen eingegangen bin) zeigt einen Kampf zwischen negativer und positiver Philosophie. Aber selbst Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft ein sehr bedeutendes Lehrstück, welches er Antithetik der reinen Vernunft überschreibt, und worin er Antinomien, d. h. Widersprüche, aufstellt, in welche die Vernunft hinsichtlich der kosmologischen Ideen mit sich selbst gerathen soll. Was sind diese anders als ebenso viele Ausdrücke des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie? Regelmäßig stellt sich die Thesis der Kantschen Antinomien auf die positive, die Antithesis auf die negative Seite. Denn z. B. die Welt ins Endlose oder Unbestimmte fortgehen zu lassen — dazu gehört nichts, und damit wird eigentlich nichts gesetzt, denn die Abwesenheit aller Grenze setzen, heißt im Grunde nur etwas nicht, und daher eigentlich nichts, setzen. Dagegen eine Grenze setzen, das ist etwas, das ist eine Behauptung. Die Antinomie als Widerspruch entsteht aber nur dadurch, daß, was

eigentlich Nichtbehauptung ist (die Antithesis), als Behauptung, dasjenige dagegen, was wirklich Behauptung ist (die Thesis), für Behauptung der Vernunft gegeben wird. Die Vernunft, die ihrer Natur nach nicht behauptend, kann auch nicht eine Grenze setzen, und umgekehrt die Philosophie, welche eine Grenze behauptet, muß über die Vernunft hinausgehen und mehr wissen, als vermöge der bloßen Vernunft zu wissen ist. Die sogenannte Antinomie ist also nicht, wie Kant annimmt, ein Widerstreit, eine Collision der Vernunft mit sich selbst, sondern ein Widerspruch zwischen der Vernunft und dem, was mehr als Vernunft ist, der eigentlichen, positiven Wissenschaft, und ich glaube so weit meinen Satz, daß diese beiden Linien der Philosophie bis jetzt immer coexistirt haben, auch durch das große Beispiel von Kant unterstützt zu haben, der das Daseyn dieses Gegensatzes wohl erkannte, aber freilich an die Möglichkeit einer positiven Philosophie nicht dachte, obgleich seine Philosophie mit der Forderung (dem Postulate, wie er sagte) des wirklich existirenden Gottes, im Grunde also mit der Forderung einer positiven Philosophie, eines Hinausgehens über die bloße Vernunftwissenschaft endigte. Allein dieß zu sehen, hinderte ihn das Vorurtheil, daß die theoretische Philosophie die Wissenschaft seyn müsse, in der die Vernunft rein von sich ausgehe, daß sie eben nur reine Vernunftwissenschaft seyn könne. Deßhalb hatte ihm jene Forderung nur eine Bedeutung für die Praxis, für das sittliche Leben, aber keine für die Wissenschaft.

Achte Vorlesung.

Aber wir nun — werden wir jenen Gegensatz von zweierlei Philosophie stehen lassen? Sie erinnern sich, wir haben die Folgerung in dieser Form nur einstweilen angenommen, aber nicht zugegeben. Hier ist jetzt der Ort zu entscheiden. Aber um zu entscheiden, müssen wir auf einen über diesen Gegensatz hinausliegenden, von ihm noch völlig freien Standpunkt zurückkehren, und dieser kann kein anderer seyn als eben der der Philosophie überhaupt, der Standpunkt dessen, der eben erst zur Philosophie kommt, ohne sich über sie noch zu irgend etwas bestimmt zu haben. Aber auch auf diesem Standpunkt, und wenn noch alle andern vorläufigen Bestimmungen und Erklärungen fern gehalten werden, ist einzusehen, daß die Philosophie unter allen Wissenschaften die einzige ist, die ihren Gegenstand von keiner andern empfangen kann, die ihn sich selbst gibt, sich selbst bestimmen, also auch sich selbst erwerben muß. Die Philosophie ist ja überhaupt die Wissenschaft, die nichts unerörtert zurückläßt, überall auf die letzten Gründe geht; also auch ihren Gegenstand hat sie erst zu erringen und zu begründen, da sie denselben nicht aus der Erfahrung, noch von einer andern höheren Wissenschaft, noch als einen bloß zufälligen sich geben lassen kann. Auf diesem Standpunkt ist zu sagen, daß die Auffindung und Begründung ihres Gegenstandes das erste Geschäft der Philosophie seyn müsse. Die Mathematik kann wegen ihres Gegenstandes auf das allgemeine Bedürfniß oder die Philosophie verweisen. Niemand fordert, daß sie sich wegen ihres Gegenstandes

selbst rechtfertige. Die Philosophie aber hat ihren Gegenstand erst zu suchen. Indem sie aber ihren, d. h. den ihr insbesondere zukommenden Gegenstand sucht, kann sie nicht zum voraus schon ausschließlich mit diesem beschäftigt seyn, sie kann überhaupt nichts zum voraus ausschließen, sie muß durch alle möglichen Gegenstände hindurchgehen, um durch Ausschließung und Beseitigung aller andern bei dem anzulangen, den sie sich selbst als Gegenstand ihres Erkennens nimmt. Aber auch diese möglichen Gegenstände darf sie nicht zufällig, etwa so wie sie in der Erfahrung vorkommen, aufnehmen, noch auch sie anderswoher sich geben lassen, auch dieser hat sie sich zu versichern; zu versichern nicht bloß ihres Inhalts, sondern zugleich der vollständigen Aufzählung und der folgerechten Ordnung. Dieß kann sie aber nur, indem sie von der allgemeinen Möglichkeit, also von dem Seyenden als bloßem unmittelbaren Inhalte der Vernunft ausgeht, und findet, wie von diesem aus alles in das Seyn kömmt, was das Erste ist im Seyn, was das Nächste u. s. w., wobei ihr je das Vorausgehende als Staffel zum Folgenden dienen muß. Hiemit ist sie aber gleich anfangs, wo sie noch ihren Gegenstand zu suchen und zu erwerben hat, auf den Standpunkt der Möglichkeit oder des allgemeinen Prius, und demnach in die apriorische Stellung gegen alles Seyn gesetzt. Diese Stellung ist aber eben die der rationalen oder negativen Philosophie, woraus erhellt, daß die Philosophie, wenn sie ihren ganzen Umkreis beschreiben will, schlechterdings nur anfangen kann als rationale Philosophie. In diesem Fortgang nun wird sie endlich auf ein Letztes kommen, über welches hinaus sie sich nicht fortsetzen kann, und wegen dessen sie auch nicht auf dieselbe Weise wie wegen alles Vorhergehenden an die Erfahrung verweisen kann. Denn in der Erfahrung findet sich nur das, was über das reine Denken hinausgeht, jenes Letzte aber ist das nicht mehr außer dem Denken (empirisch) seyn Könnende, und in diesem Letzten wird sie nun erst ihren, erst den ihr insbesondere zukommenden Gegenstand erkennen. Dieses Letzte ist das über dem Seyn Stehende, nicht mehr in das Seyn Uebergehende, es ist das, was wir das Seyende selbst genannt haben; es ist nicht mehr bloß das Seyende, sondern das Seyende selbst,

das Seyende in seiner Wahrheit, und daher das von Anfang an eigentlich gewollte — nicht bloß cognoscibile (denn dieß ist auch alles andere), sondern das maxime cognoscendum, das am meisten des Erkennens Werthe, τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, um diesen Ausdruck des Aristoteles, den er freilich von etwas anderem gebraucht, an diese Stelle zu setzen. Und nicht bloß das am meisten Wissenswerthe ist es, sondern auch das aufs vollkommenste, nämlich im reinsten Wissen zu Wissende, weil es seiner Natur nach das ganz Seyende ist, nicht Potenz, sondern ganz Actus, reine Wirklichkeit ist, während alles andere (a potentia ad actum Uebergehende) eben darum nur aus Nichtseyn und Seyn (aus Potenz und Actus) gemischt, daher nur Gegenstand eines aus Wissen und Nichtwissen gemischten, also eines unreinen, unvollkommenen Wissens seyn kann, welches wir eben das empirische nennen. Wie alles empirisch Erkannte ebenso sehr gewußt als nicht gewußt ist, läßt sich sehr leicht zeigen, da es seiner Natur nach nur theilweise zu wissen ist, indeß jenes, in welchem der reine Actus gedacht ist, nicht eine Mischung von potentia und actus ist, sondern das reine ἐνεργείᾳ ὄν des Aristoteles, das ganz Seyende, in dem gar nichts von einem Nichtseyn, d. h. von Unerkennbarem, ist. Dieses also ist nothwendig auch das ganz Erkennbare: als παντελῶς ὄν nach dem platonischen Ausdruck auch das παντελῶς γνωστόν, als das ganz Seyende auch das ganz zu Erkennende, und ebenso nun, wie es das am meisten des Erkennens Werthe, ist es auch das am meisten, ja allein der Existenz Würdige. Denn alles andere, was die negative Philosophie anderen Wissenschaften zur wirklichen Erkenntniß überläßt, ist nur, so zu sagen, zugelassen zum Seyn in Hinaussicht auf dieß Letzte, als Stufe zu demselben gesetzt, und hat, als dessen vorausgehender Moment, keine Bedeutung an sich, darum auch keine Wahrheit in sich, sondern nur in Bezug auf dieß Letzte.

Dieses so Beschaffene also, nur im reinen Wissen zu Wissende, weil allein ganz Seyende, wird die Philosophie, nachdem sie bei ihm angekommen, ebensowenig einer andern Wissenschaft zur wirklichen Erkenntniß überlassen, als sie es selbst unerkannt liegen lassen kann; dieses vielmehr wird sie sich selbst vorbehalten als den ihr eignen

Gegenstand, gegen den sie alle vorausgegangenen für nichts, als für sie nichtseyende, geachtet hat, als solchen wird sie ihn anziehen, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntniß zu bringen, was nun freilich, wie unmittelbar einzusehen, nicht mehr in derselben Linie, sondern nur in einer neuen, ganz von vorn anfangenden Wissenschaft geschehen kann. Damit endigt also die Funktion der Philosophie, in welcher sie, wie nun erhellt, Wissenschaft aller Wissenschaften war, deren gegenseitige Superposition sie nach einer sichern, bei gehöriger Anwendung sogar unfehlbaren Methode ebenso darstellen kann, wie etwa der Geologe die gegenseitige Unter- und Ueberordnung der Schichten, aus welchem der Erdkörper zusammengesetzt ist. Als Wissenschaft aller Wissenschaften hat sie die Eigenthümlichkeit, das wirkliche Wissen nicht in sich selbst, sondern in die Wissenschaften zu setzen, deren Wissenschaft sie ist. Sie ist also auch insofern nicht wissende, auch in diesem Sinne negative Wissenschaft. Von hier an aber setzt sie das Wissen nicht mehr außer, sondern in sich selbst, und ist nicht mehr nichtwissende, sondern selbst wissende, also positive Wissenschaft, obgleich sie als diese wie als jene — Philosophie ist, dort (als negative Wissenschaft), weil sie das vorzugsweise, das am meisten zu Wissende sucht, hier, weil sie das Gefundene, den Gegenstand des höchsten Wissens, der σοφία, zu wirklicher Erkenntniß zu bringen hat, und ihre erstaunenswerthe Aufgabe darin findet, das, was das Letzte der negativen Wissenschaft war, und was in Bezug auf alles andere Existirende das Ueberexistirende ist, eben dieses nicht als bloße höchste **Idee**, sondern als das wirklich Existirende zu erweisen.

Es läßt sich nun nach diesen Bestimmungen, ehe wir von dem bisher behandelten Gegensatze ganz hinweggehen, über den Unterschied beider noch Folgendes festsetzen. — In der negativen Wissenschaft ist alles zwischen Anfang und Ende Liegende nur ein relativ Wahres, also nicht das wahrhaft, das eigentlich Wahre, das Wahre selbst; jedes Moment ist wohl wahr als ein Punkt des Weges zu dem Wahren, aber es ist nicht das Wahre, das Seyende selbst. Als die Wissenschaft, die das Wahre nur am Ende hat, wird die negative selbst noch nicht im Wahren, also auch nicht die wahre, obgleich deßwegen nicht die falsche Philosophie seyn (denn sie ist

doch auf dem beständigen Wege zur Wahrheit). Gegenüber der wahren Wissenschaft, derjenigen nämlich, die das Wahre nicht am Ende hat, sondern selbst im Wahren ist, wird die negative Wissenschaft, isolirt genommen, oder für sich, den Namen Philosophie nicht ansprechen können; dieses Namens wird sie erst würdig durch ihren letzten Moment, durch ihre Beziehung zur positiven Wissenschaft. Dieß ist ein sehr wichtiger Punkt, der erst dazu führt, jene Zweiheit in Bezug auf Philosophie völlig aufzuheben. Denn die negative Philosophie für sich ist noch nicht Philosophie, sondern erst in ihrer Beziehung zur positiven. Immer wird sie der positiven Wissenschaft gegenüber sich mit dem Namen der ersten Wissenschaft (πρώτη ἐπιστήμη) begnügen. Dagegen wenn sie für sich selbst sich mit dem Namen der ersten Wissenschaft begnügt (die sie als Wissenschaft aller Wissenschaften ist), wird sie der positiven den Namen der höchsten Wissenschaft zuerkennen, und gleich wie das, wovon die negative Philosophie ausgeht, das, was vor dem Seyn ist, nur das primum cogitabile ist, wird das, was über dem Seyn (in diesem Sinn allerdings auch vor dem Seyn) und was Aufgabe der positiven Philosophie ist, das summum cogitabile seyn. Zwischen diesen beiden, der ersten und der höchsten Wissenschaft, liegen die andern Wissenschaften alle in der Mitte, und die Philosophie, wenn sie als negative allen vorausgeht, ist ebenso als positive die alles beschließende, so daß also der ganze Kreis der Wissenschaften zwischen der Philosophie eingeschlossen ist[1]. In dieser letzten Einsicht eines nothwendigen Fortgangs zur positiven Philosophie liegt nun der Unterschied sowohl von Kant als von der Identitätsphilosophie, soweit sie

[1] Negative Philosophie ist nur philosophia ascendens (von unten aufsteigende), von der unmittelbar einzusehen, daß sie nur logische Bedeutung haben könne, positive Philosophie philosophia descendens (von oben herabsteigende). Beide zusammen also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie, wie man denn auch diese Zweiheit, wenn sie noch weiterer Erklärung oder Erläuterung bedürfte, ganz leicht auf die in den Schulen hergebrachte Eintheilung der theoretischen Philosophie in Logik und Metaphysik zurückführen könnte, indem die erste im Grunde nur Logik (Logik des Werdens) ist, alles wahrhaft Metaphysische aber ganz der andern (der positiven Philosophie) anheimfällt.

sich früher entwickelt hatte. Wenn Kant am Ende seiner Kritik alles Positive (Dogmatische) von der Vernunft abweist, geschieht ganz dasselbe von Seiten der richtig verstandenen negativen Philosophie; nur darin liegt ihr Unterschied von Kant, daß sie das Positive positiv ausschließt, d. h. zugleich es in einer andern Erkenntniß setzt, was Kant nicht gethan hat. Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weise einsehen, daß die Philosophie nur in zwei Wissenschaften sich vollendet, ist doch jetzt der Schein von zwei verschiedenen, nebeneinander bestehenden Philosophien, der allerdings ein Skandal der Philosophie zu nennen gewesen wäre, durch die letzte Erörterung verschwunden. Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber indem sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist insofern nichts mehr außer dieser, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie. — Wo es nur um den Vortrag der positiven Philosophie zu thun ist, wird die negative auch nur in dieser Beziehung, und dann allerdings als Einleitung, und daher in verkürzter und zusammengezogener Gestalt vorkommen; aber dieß hebt ihren Anspruch nicht auf als selbständige Wissenschaft dargestellt zu werden. Unstreitig wird es die rationale Philosophie seyn, welche an die Stelle der ehemaligen Schulphilosophie zu treten und die allgemeine Weihe zum wissenschaftlichen Studium überhaupt und zu jedem insbesondere zu geben hat. Als reine Vernunftwissenschaft, als bloß aus seinen eignen Mitteln gezogene, aus seinem eignen Stoff gewobene Erfindung des menschlichen Geistes wird sie aber immer voranstehen und ihre selbständige Würde behaupten.

Es ist ein stolzer Name, mit dem sie sich zu schmücken berechtigt ist, wenn sie sich die Vernunftwissenschaft nennt. Aber was ist ihr Inhalt als solcher? Eigentlich nur der beständige Umsturz der Vernunft. — Und ihr Resultat? Nur, daß die Vernunft, inwiefern sie bloß sich selbst zur Quelle und Princip nimmt, keiner wirklichen Erkenntniß fähig ist. Denn was ihr nur immer zugleich zum Seyenden und Erkennbaren wird, ist ein über die Vernunft Hinausgehendes, welches sie darum einer andern Erkenntniß, nämlich der Erfahrung,

überlassen muß. Die Vernunft hat also in diesem Fortgange nichts für sich, sieht nur ihren Inhalt sich entwerden, und auch mit dem Einen, was stehen bleibt, kann sie — sie für sich — nichts anfangen, noch es mit ihm zur Erkenntniß bringen. Inwiefern nun die positive Philosophie eben dieses, was in jener als Unerkennbares stehen geblieben, zur Erkenntniß bringt, insofern ist es gerade die positive Philosophie, welche die in der negativen gebeugte Vernunft wieder aufrichtet, indem sie ihr zur wirklichen Erkenntniß desjenigen verhilft, was sie als ihren allein bleibenden und unverlierbaren Inhalt kennen gelernt hat. Wenn die negative Philosophie allein und für sich geblieben wäre, hätte sie für die Vernunft selbst kein positives Resultat, die erkennende Vernunft gerade bliebe in Ansehung des ihr eignen Inhalts unbefriedigt und ginge leer aus. In der positiven Philosophie triumphirt daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck nun erst wirklich erreicht, nachdem es sich von seinem unmittelbaren, d. h. zufälligen, Inhalt befreit hat, dadurch seines nothwendigen Inhalts mächtig geworden ist und gegen diesen sich jetzt in Freiheit sieht, denn vorher war es gegen ihn nicht in Freiheit, weil nämlich der zufällige Inhalt gleichsam zwischen der Vernunft und ihrem nothwendigen Inhalte stand. In ihrer Wahrheit also, d. h. inwiefern sie **Philosophie** ist, ist die negative selbst positiv, weil sie diese außer sich setzt, und es ist keine Zweiheit mehr. Die erste Absicht ging von Anfang an auf positive Philosophie. Die Geschichte zeigt, wie späten Ursprungs alle rein rationalen Untersuchungen sind, und wie früh sich der menschliche Geist mit Vorstellungen beschäftigte, die vom bloß rationalen Standpunkt angesehen transscendente sind. Die positive Philosophie ist die immer und ursprünglich gewollte, aber weil sie verfehlt oder auf falschem Wege gesucht wurde, rief sie die Kritik hervor, aus der alsdann wieder auf die Weise, wie ich gezeigt, die negative hervorging, die ihren Werth und Bedeutung eben nur als negative hat, d. h. inwiefern sie nicht selbst positiv seyn will, sondern die positive außer sich setzt. Diese könnte für sich anfangen, denn sie geht vom absoluten Prius, von dem durch sich selbst gewissen Anfange aus; es ist insofern nur ihr eigner

Wille, wenn sie sich die negative voraussetzt; auch diese, die negative, könnte für sich seyn und nichts von der positiven wissen, wenn sie nämlich im Stande wäre, sich aller wirklichen Erkenntniß zu begeben, aber wie könnte sie das, wenn sie sich als Philosophie bestimmt? Da müßte sie aufhören sich Philosophie zu nennen, wie Kant seine Kritik nicht Philosophie, sondern eben Kritik genannt hat. Wenn sie sich Philosophie nennt, wie wird sie den hiemit allgemein verbundenen Forderungen widerstehen können? Man wird von ihr den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes. Wie wird sie diesen, der in ihr als unerkennbar stehen bleibt, sich verschaffen? Sie wird zuerst vielleicht sagen: der Gott, der in der Vernunft, bloß Idee sey, müsse uns durch das Gefühl zum wirklichen werden. Wie nun aber, wenn einer, dem dieser Bankerott der Vernunft eben recht ist, weil es ihm recht ist mit seinen Gedanken auf die Sinnenwelt beschränkt zu werden, wenn dieser die Berufung auf das Gefühl dazu benutzt, zu zeigen, der wirkliche Gott sey eben nur ein Geschöpf unseres Gefühles und des Herzens, unserer Einbildungskraft, er sey durchaus nichts Objektives, nicht nur dem Christenthum — jeder religiösen Idee komme höchstens eine psychologische Bedeutung zu? (Es ist billig zu verwundern, wenn man jetzt gegen dieses Resultat sich sträubt, nachdem man früher Jacobi und andere, die auch keine andere als rationale und nur negativ seyn könnende Philosophie gekannt hatten, wegen der Berufung auf das Gefühl, für welches der Gott, den die Vernunft nur zu leugnen wisse, allein existiren könne, belobt und sogar als christliche Philosophen anerkannt hatte). Wird man die andere Art, wie die ausschließlich negative Philosophie allein noch einen wirklichen Gott haben kann, besser finden? Ich meine die Ansicht, daß eben durch die Entwicklung des menschlichen Geistes, durch sein Fortschreiten zu immer höherer Freiheit, d. h. im Grunde zu immer höherer Negativität, Gott allein verwirklicht werde, d. h. also, daß Gott außer dem menschlichen Bewußtseyn gar nicht da sey — der Mensch eigentlich Gott, und Gott nur der Mensch sey, was man nachher als Menschwerdung Gottes (der eine Gottwerdung des Menschen entsprach) sogar bezeichnete. Sieht man, bis zu

welchem ganz haltungslosen Taumel dieses Bestreben fortgegangen ist, mit angeblich reinrationaler Philosophie sogar christliche Ideen erreichen zu wollen, so möchte man, anstatt zu sagen, die positive Philosophie setze die negative zu ihrer Begründung voraus, umgekehrt vielmehr sagen, die negative werde erst durch die positive begründet, weil sie erst durch diese ihrer Haltung gewiß und in den Stand gesetzt wird, bei sich, sich selbst gleich und in ihren naturgemäßen Grenzen zu bleiben.

Ich habe schon gesagt, die negative werde vorzugsweise die Philosophie für die Schule bleiben, die positive die Philosophie für das Leben. Durch beide zusammen wird erst die vollständige Weihe gegeben seyn, die man von der Philosophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleusinischen Weihen die kleinen und die großen Mysterien unterschieden, die kleinen galten als eine Vorstufe der großen. Schon die Neuplatoniker nannten die aristotelische Philosophie die kleinen, die platonische die großen Mysterien der Philosophie; dieß paßt nicht, inwiefern nämlich auf die aristotelische Philosophie die platonische nicht folgen kann, wie auf die kleinen die großen Mysterien folgten. Wohl aber ist die positive Philosophie die nothwendige Folge der rechtverstandenen negativen, und so kann man wohl sagen: in der negativen Philosophie werden die kleinen, in der positiven die großen Mysterien der Philosophie gefeiert.

Es ist jetzt nur noch übrig, den Uebergang zum Princip, zum Anfang der positiven Philosophie, und zwar von der negativen aus, näher zu zeigen.

Nicht mit dem wirklich Existirenden, mit dem existiren Könnenden beschäftigt sich die rationale Philosophie. Das Letzte nun aber, was existiren kann, ist die Potenz, die nicht mehr Potenz, sondern, weil das Seyende selbst, reiner Actus ist; wir könnten sie darum die seyende Potenz nennen. Auch dieses Letzte ist vorerst nur Begriff in der negativen Philosophie. Nun kann aber allerdings gefragt werden, und es kann noch immer a priori angesehen werden, auf welche Weise dieses Letzte existiren kann. Hier stellt sich nun sogleich dar, daß die Potenz, welche nicht Potenz, sondern selbst Actus ist, nicht

durch Uebergang a potentia ad actum sey; wenn sie existirt, so kann sie nur a priori seyn, das Seyn zum prius haben; wir könnten sie deßhalb auch das umgekehrte Seynkönnende nennen, nämlich dasjenige Seynkönnende, in welchem die Potenz das posterius, der Actus das prius ist.

Bis zu diesem Gedanken, daß in dem Höchsten der Actus das Erste und die Potenz das Folgende sey, bis zu diesem Gedanken im Allgemeinen ist auch die ehemalige Metaphysik noch fortgegangen, nur freilich hat sie diesen Gedanken des aller Potenz zuvorkommenden Seyns falsch, ja verkehrt angewendet in dem ontologischen Argument (es heißt das ontologische, weil es aus dem bloßen Wesen Gottes a priori, und ohne irgend etwas von der Erfahrung mit hereinzuziehen, geführt werden sollte). Man hat dem ontologischen Argument, eben weil es als das vorzugsweise metaphysische und gleichsam als die arx der sogenannten rationalen Theologie angesehen wurde, verschiedene Wendungen zu geben versucht. Auch Leibniz hat es auf einen seiner Meinung nach unwiderleglichen Syllogismus zurückzuführen gesucht. Aber auch in diesem beruht die ganze Kraft auf der Definition Gottes: Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia. Aber aus dem Wesen, aus der Natur, aus dem Begriffe Gottes (dieß sind nur gleichbedeutende Ausdrücke) folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses: daß Gott, wenn er existirt, das a priori Existirende seyn muß, anders kann er nicht existiren; aber daß er existirt, folgt daraus nicht. Versteht man aber unter dem ex cujus essentia sequitur existentia eben nur das nothwendig Existirende selbst, soweit es nämlich nichts ist als dieses, bei dem man sonst weiter an nichts denkt, als daß es eben das Existirende ist, so bedarf es für dessen Existenz allerdings keines Beweises; es wäre Unsinn, von dem, was eben nur als das im verbalen Sinn Existirende gedacht worden ist, beweisen zu wollen, daß es existirt. Aber dieses, das nichts ist, das keinen Begriff hat, als eben das Existirende zu seyn (und mit diesem, dem seinem Begriff Zuvorkommenden, fängt die positive Philosophie an) dieses ist noch keineswegs Gott, wie ja einfach an Spinoza zu sehen, dessen höchster

Begriff eben jenes bloß Existirende ist, welches er selbst so beschreibt: quod non cogitari potest, nisi existens, in dem gar nichts gedacht wird als eben die Existenz, und das Spinoza zwar Gott nennt, das aber nicht Gott ist, nämlich Gott in dem Sinne, wie Leibniz und wie die von ihm vertheidigte Metaphysik das Wort Gott genommen hat. Spinozas Fehler, wenn man ihm nämlich darin Recht geben muß, daß das einzige Positive, wovon sich ausgehen läßt, eben jenes bloß Existirende ist, liegt darin, daß er dieses sofort = Gott setzt, ohne daß er gezeigt hätte, wie es die wahre Philosophie thun muß, wie man von dem bloß Existirenden als prius zu Gott als posterius gelangen kann, d. h. daß er nicht gezeigt hat, wie eben jenes bloß Existirende, welches insoweit nicht Gott ist, zwar nicht natura sua, denn dieß ist unmöglich, aber daß es effektiv, actu, daß es der Wirklichkeit nach, a posteriori Gott ist. Spinoza ist insofern auf den tiefsten Grund aller positiven Philosophie gekommen, aber sein Fehler ist, daß er von diesem aus nicht fortzuschreiten wußte.

Die älteste (Anselmische) Wendung des ontologischen Beweises war die: Das Höchste, worüber nichts ist, quo majus non datur, ist Gott, aber das Höchste wäre nicht das Höchste, wenn es nicht existirte, denn wir könnten uns alsdann ein Wesen vorstellen, das die Existenz vor ihm voraus hatte, und es wäre dann nicht mehr das Höchste. Was heißt dieß aber anders, als daß wir im höchsten Wesen schon die Existenz gedacht haben? Also freilich das höchste Wesen existirt, **wohl zu merken**, wenn es ein höchstes Wesen in dem Sinne gibt, daß es die Existenz einschließt, dann ist der Satz: daß es existirt, allerdings nur noch ein tautologischer. Bei der Cartesianischen Wendung kann man den in dem ontologischen Argumente begangenen Paralogismus (denn nur ein Fehler der Form ist es) noch formeller so nachweisen: Dem Wesen Gottes widerstrebt es, bloß zufällig zu existiren, dieß ist die Prämisse; in dieser ist also bloß von der nothwendigen Existenz, d. h. von einer Weise der Existenz, die Rede, demnach kann im Schlußsatz nicht von der Existenz überhaupt, sondern ebenfalls nur von der nothwendigen Existenz, nur von einer Weise des Existirens die Rede seyn.

Dieß ist ganz klar. Also der Schlußsatz kann nur so lauten: folglich existirt Gott nothwendiger Weise, nämlich wenn er existirt, was also immer noch unentschieden läßt, ob er oder ob er nicht existirt. Aber so wenig das ontologische Argument, welches ich nur wegen seines Zusammenhanges mit dem Grundgedanken der positiven Philosophie angeführt habe, die Existenz Gottes beweisen konnte, hätte es doch recht verstanden auf den Anfang der positiven Philosophie führen müssen. Gott kann nicht zufällig, heißt: er kann nicht per transitum a potentia ad actum existiren, sonst wäre er eben nicht die seyende Potenz, das aufrechtstehende Seynkönnen, wie wir auch sagen können; also wenn er existirt, kann er nur an und gleichsam vor sich selbst[1], d. h. vor seiner Gottheit, das Seyende seyn; ist er aber vor seiner Gottheit das Seyende, so ist er eben darum das geradezu, das seinem Begriff, also allem Begriffe voraus Seyende. Nicht also vom Begriff Gottes gehe ich in der positiven Philosophie aus, wie dieß die ehemalige Metaphysik und ebenso das ontologische Argument versucht hat, sondern eben diesen Begriff, den Begriff Gott muß ich fallen lassen, um von dem bloß Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist als eben das bloße Existiren — um von diesem auszugehen und zu sehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen ist. Also ich kann nicht eigentlich die Existenz Gottes (wobei ich etwa vom Begriff Gott ausginge) beweisen, aber statt dessen ist mir der Begriff des vor aller Potenz und daher unzweifelhaft Existirenden — gegeben. Ich nenne es das unzweifelhaft Existirende. Zweifel ist überall, wo zwei Fälle, zwei Möglichkeiten sind; das an sich Zweifelhafte ist eben darum die Potenz, was seyn und nicht seyn kann. Zweifelhaft, precär ist auch das Seyn aller Dinge, die aus der Potenz hervorgegangen sind, und die zwar nun sind, wie wir sagen, aber bloß zufällig; also nicht aufhören auch nicht seyn zu können, und in der beständigen Gefahr schweben

[1] „An und für sich" zu sagen (so daß das „an sich" und das „für sich" verschiedene Begriffe bezeichnet), ist nicht richtig (wurde schon früher einmal bemerkt, vergl. Philosophie der Mythologie, S. 28). Dieß ist schon gegen den Genius der deutschen Sprache, der in solchen Redensarten nur Synonyma, nicht disparate Ausdrücke zu verbinden liebt.

nicht zu seyn. Von dem Seyenden aber, von welchem alle Potenz ausgeschlossen ist, die der alleinige Grund alles Zweifels ist, ist eben darum auch aller Zweifel ausgeschlossen, es ist das unzweifelhaft Existirende und kann, als von aller Potenz frei, auch nur Einzelwesen seyn, Einzelwesen, wie kein anderes.

Mit dem Begriff Gottes, so wie er das Ende der negativen Philosophie ist, ist mir zugleich das prius der Gottheit gegeben. Dieses Prius aber ist an sich das unwidersprechliche, unzweifelhaft Gewisse, von dem ich daher auch für sich — auch ausgehen kann, wenn ich den Begriff Gott fallen lasse. Ich kann also zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existirenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden beweisen. Ist nun die Gottheit das Was, das Wesen, die Potenz, so gehe ich hier nicht von der Potenz zum Seyn, sondern umgekehrt vom Seyn zum Wesen, das Seyn ist hier prius, das Wesen posterius. Dieser Uebergang nun aber ist nicht möglich ohne Umkehrung, ohne die ganze Richtung der vom Seynkönnen ausgegangenen Wissenschaft zu ändern und mit ihr abzubrechen und ganz von vorne, also eine neue Wissenschaft anzufangen, welche eben die positive Philosophie ist.

Man begnügt sich gewöhnlich, Gott das nothwendig existirende Wesen zu nennen, aber dieß ist nicht genau. Das wahre Verhältniß ist dieses: das höchste Wesen (das Höchste was seyn kann, das insofern allerdings auch die höchste Potenz ist) Gott mit Einem Wort, wenn er existirt, kann nur das nothwendig Existirende seyn. Dieser Ausdruck zeigt, daß Gott nicht bloß das nothwendig Seyende, sondern nothwendig das nothwendig Seyende ist; dieß ist aber ein bedeutender Unterschied. Wie das nur rund seyn Könnende das nothwendig Runde ist, so ist das nur nothwendig seyn Könnende, wie Gott, das nothwendig nothwendig Seyende. Dieses einfach nothwendig Seyende, von dem Spinoza allein weiß, ist nicht Gott, wohl aber ist es das Prius der Gottheit. Wenn Gott — ich bitte Sie, dieß scharf aufzufassen — das nur nothwendig existiren Könnende

ist, so ist auch nur das nothwendig Existirende das, was Gott seyn kann. Aber es ist somit nur das, was Gott seyn kann, insofern das Prius von Gott, versteht sich nicht das Prius seines Seyns, sondern das Prius seines Gottseyns, seiner Gottheit. — Man kann dieser Bestimmung, nach welcher von einem Prius der Gottheit die Rede ist, nicht etwa den alten Spruch: In Deo nil potentiale, entgegenhalten, dieser Spruch ist vielmehr für uns, denn er sagt, daß in Gott keine Potenz ist wie in dem zufällig Seyenden, das eher möglich als wirklich ist (in Gott ist es umgekehrt). Der Satz: In Deo nil potentiale, sagt, daß Gott a priori nicht wie alles Andere Potenz, daß er a priori Actus ist; wir stimmen also mit jenem Grundsatz vielmehr überein, denn was wir hier in der positiven Philosophie das Prius der Gottheit nennen, ist nicht Potenz, sondern Actus; wir schließen alles Potentielle in dem eben angegebenen Sinne als ein dem Actus Vorausgehendes aus. Wenn Gott sein Prius im actus hat, so wird er seine Gottheit in der Potenz haben, darin daß er die potentia universalis, als diese das Ueberseyende, der Herr des Seyns ist. Aber eben darum, — um zu Gott wirklich zu gelangen, d. h. (soweit dieß möglich ist) die wirkliche Existenz der Gottheit zu beweisen, müssen wir von dem ausgehen, was ich das bloß Existirende genannt habe, von dem unmittelbar, einfach nothwendig Seyenden, das nothwendig ist, weil es aller Potenz, aller Möglichkeit zuvorkommt.

Ich bitte, wohl zu bemerken: der Ausgangspunkt ist nur das nothwendig Seyende, ich sage nicht: das nothwendig seyende Wesen, dieß wäre schon zuviel gesagt; es soll eben bei diesem nothwendig Seyenden an nichts als nur an das Existiren gedacht werden.

Bis zu diesem Begriff nun des nothwendigen, allem Begriff voraus Existirenden kann auch die negative Philosophie noch gelangen, oder vielmehr, sie hat uns in ihrem letzten Schlusse, welcher nur der berichtigte des ontologischen Arguments ist, auf diesen Begriff des rein, des bloß Existirenden geführt. Hiernach könnte es scheinen, als sey der positiven Philosophie der Anfang doch durch die negative gegeben,

die positive doch durch die negative begründet. Aber so ist es nicht; denn eben mit dem **rein**, bloß, ohne vorausgehende Potenz Existirenden, mit dem in diesem Sinn Seyenden, ist die Philosophie auf das gekommen, was gar keiner Begründung bedarf, ja dessen Natur jede Begründung ausschließt. Denn es wäre nicht das Existirende, das selbst absolutes Prius ist, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte; dann wäre ja dieß Andere das Prius. Die Natur des bloß Seyenden ist eben, unabhängig von aller Idee, also auch von der letzten Idee der negativen Philosophie, zu seyn. Das bloß Existirende löst sich daher von selbst ab von der Voraussetzung, die es nur zufälliger Weise in der vorausgegangenen Philosophie hatte, und ebenso hat die positive Philosophie, indem sie, wie ich mich ausgedrückt, den Begriff fallen läßt, und nur das **rein** Seyende, das Seyende ohne alles Was, behält, von der negativen Philosophie sich abgelöst; mit **diesem** Princip, dem des bloß Existirenden, **könnte** sie auch ganz für sich anfangen, anfangen, wenn auch keine rationale Philosophie vorausginge. Denn ich wenigstens wüßte nicht, daß man dem Spinoza das Recht bestritten hätte, geradezu von dem unendlich Existirenden anzufangen, denn auch das unendlich Existirende können wir das nennen, dessen Seyn durch keine vorausgehende Potenz beschränkt ist. Das bloß — das nur Existirende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt. Das unendlich Existirende ist eben darum, weil es dieses ist, auch gegen das Denken und allen Zweifel sicher gestellt[1]. Princip aber kann nicht seyn, was einem Umsturz ausgesetzt ist, Princip kann nur seyn, was gegen alle nachfolgende Möglichkeit gesichert, also

[1] Es wäre zwar ein Widerspruch, dem im Denken Ersten ein **anderes** im **Denken** Erstes vorzusetzen, aber es ist kein Widerspruch, dem im **Seyn** Ersten, insofern alles Denken Uebertreffenden und gleichsam Ueberflügelnden — **diesem** das im **Denken** Erste zu unterwerfen, oder es als Posterius von ihm zu denken. Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken.

unzweifelhaft Ist, das nie untergehen Könnende, immer und nothwendig, was auch in der Folge sich ereigne oder hinzukomme, obenauf Bleibende.

Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur im bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur Idee. Was zur Wirklichkeit gelangen soll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der reinen Wirklichkeit, also von der Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausgeht. Man könnte einwenden: eine aller Möglichkeit vorausgehende Wirklichkeit sey nicht zu denken. Dieß kann man im gewissen Sinn zugeben und sagen: eben darum sey sie der Anfang alles reellen Denkens — denn der Anfang des Denkens ist noch nicht selbst Denken. Eine Wirklichkeit, die der Möglichkeit zuvorkommt, ist allerdings auch eine Wirklichkeit, die dem Denken zuvorkommt; aber eben darum ist sie das erste eigentliche Objekt des Denkens (quod se objicit). Um so wichtiger ist aber die Frage, welches Verhältniß es denn zur Vernunft haben könnte, wenn sie vor ihm sich beugt. Allerdings hat es auch für sich schon ein Verhältniß zur Vernunft, aber wie aus dem eben gebrauchten Ausdruck erhellt, ein negatives Verhältniß.

Man kann mit dem unendlich Existirenden allerdings in Verlegenheit kommen, wenn man erklären soll, ob es ebenfalls eine Idee, ein Vernunftbegriff zu nennen sey. Zunächst scheint nicht abzulehnen, daß man es Idee nennt, denn zunächst scheint mit ihm kein Satz, keine Aussage verbunden. Dieses bloß Existirende ist in seiner Art auch das Existirende selbst, *αὐτὸ τὸ Ὄν*, wenn wir nämlich *Ὄν* im verbalen Sinn nehmen. Insofern kann man ihm das Seyn nicht attributive beilegen; was sonst das Prädicat ist, ist hier das Subjekt, ist selbst an der Stelle des Subjekts. Die Existenz, die bei allem anderen als accidentell erscheint, ist hier das Wesen. Das quod ist hier an der Stelle des quid. Also ist es reine Idee, und doch ist es nicht Idee in dem Sinne, den das Wort in der negativen Philosophie hat. Das bloß Seyende ist das Seyn, in dem vielmehr alle Idee, d. h. alle Potenz, ausgeschlossen ist. Wir werden es also nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft außer sich gesetzt ist. Die Vernunft kann das Seyende,

in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes Außer-sich setzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzukehren), die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch. Und wer hätte nicht auch z. B. das Ekstatische des Spinozismus und aller von dem nothwendig Existirenden ausgehenden Lehren gefühlt [1]!

Kant nennt die unbedingte Nothwendigkeit, deren wir, wie er sagt, als des Trägers aller Dinge so unentbehrlich bedürfen (Kant hat hiebei unstreitig jenes bekannte Argument vor Augen: Wenn irgend etwas existirt, und zum mindesten existire ich selbst, so muß auch irgend etwas seyn, was nothwendig, was grundlos existirt) — Kant nennt die unbedingte, allem Denken vorausgehende Nothwendigkeit des Seyns den wahren Abgrund für die menschliche Vernunft. „Selbst die Ewigkeit, fährt er fort, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth, denn die Ewigkeit mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber ebensowenig ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist, aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen" [2]. Ich führe diese Worte an, weil sie Kants tiefes Gefühl für die Erhabenheit dieses allem Denken zuvorkommenden Seyns ausdrücken, an dessen Stelle in unserer Zeit das Seyn zwar ebenfalls als Anfang der Philosophie, aber als bloßes Moment des Denkens gesetzt worden ist, während in diesem unvermeidlichen, der menschlichen Natur am tiefsten eingesenkten Gedanken von dem Seyn die Rede ist, welches vor allem Denken ist.

[1] Der Mystiker will auch das Was ekstatisch erkennen.

[2] Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 470. 471 (Hartensteinsche Ausgabe).

Wir können alles, was in unserer Erfahrung vorkommt, a priori, im bloßen Denken, erzeugen, aber so ist es eben auch nur im Denken. Wollten wir dieß in einen objektiven Satz verwandeln, — sagen, daß alles auch an sich nur im Denken sey, so müßten wir auf den Standpunkt eines Fichteschen Idealismus zurückkehren. Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, so müssen wir von einem Seyn ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist. Von diesem Seyn weiß die Hegelsche Philosophie nichts, für diesen Begriff hat sie keine Stelle. Kant denkt sich übrigens das nothwendig Existirende, inwiefern es schon zugleich Gott ist; im Anfang der positiven Philosophie müssen wir davon noch absehen, und es als das bloß Existirende nehmen, wir lassen den Begriff Gottes fallen, eben weil es ein Widerspruch ist, einerseits das bloß Existirende, und es doch schon als etwas, mit einem Begriffe zu setzen. Denn entweder müßte dann der Begriff vorausgehen, und das Seyn müßte die Folge des Begriffes seyn, da wäre es nicht mehr das unbedingte Seyn; oder der Begriff ist die Folge des Seyns, dann müssen wir vom Seyn anfangen, ohne den Begriff, und eben dieses wollen wir ja in der positiven Philosophie thun. Aber eben dasjenige in Gott, vermöge dessen er das grundlos Existirende ist, nennt Kant den Abgrund für die menschliche Vernunft; was ist dieß anders als das, wovor die Vernunft stille steht, von dem sie verschlungen wird, dem gegenüber sie zunächst nichts mehr ist, nichts vermag?

Kant unterscheidet die grundlose Nothwendigkeit der Existenz in Gott noch von der Ewigkeit, aber die absolute Ewigkeit, die Ewigkeit, inwiefern sie nicht schon der Zeit entgegen, sondern vor und über aller Zeit ist — die absolute Ewigkeit ist selbst auch nichts anderes als eben diese Existenz, der wir kein prius, keinen Anfang wissen. Denn ewig ist, dem mit keinem Begriff zuvorzukommen ist, gegen welches das Denken keine Freiheit hat, wie gegen das endliche Seyn, dem allerdings mit dem Gedanken zuvorzukommen, das die Philosophie a priori begreifen kann.

Man würde Kant ganz mißverstehen, wenn man in der fraglichen Stelle eine Verwerfung jener Idee (der grundlos nothwendigen

Existenz) sehen wollte; was er ausdrücken will, ist vielmehr nur ihre Unbegreiflichkeit; denn von der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Vernunft, irgend ein grundlos Seyendes anzunehmen, ist er selbst durchdrungen. Und unbegreiflich — ja das ist sie, diese Existenz, wenn man unter dem Unbegreiflichen das nicht a priori Begreifliche versteht. Mit dem Letzten, dem a priori Begreiflichen, beschäftigt sich die negative Philosophie, die positive mit dem a priori Unbegreiflichen; aber sie beschäftigt sich mit ihm nur, um eben dieß a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln; das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches.

Solang die Vernunft sich selbst zum Objekt macht (und diese Richtung war ihr durch Kant gegeben und tief eingeprägt), kann sie als ihren unmittelbaren Inhalt nur die unendliche Potenz des Seyns finden — dadurch sieht sie sich in die aprioriſche Stellung gegen alles Seyn, aber nur gegen das endliche gesetzt; sie kann aber selbst mit diesem nicht zu Stande kommen, es nicht — zum Abschluß bringen, ohne das Ueberseyende zu fordern, dieses aber hat ein ganz anderes Prius, nämlich nicht die Potenz, sondern das Seyn, und zwar das Seyn, dem kein Denken einen Grund oder Anfang finden kann. Wenn die Vernunft sich selbst Gegenstand ist, wenn das Denken sich auf den Inhalt der Vernunft richtet, wie in der negativen Philosophie, so ist dieß etwas Zufälliges, die Vernunft ist dabei nicht in ihrer reinen Substantialität und Wesentlichkeit. Ist sie aber in dieser (zieht sie sich also nicht auf sich selbst zurück, sucht sie nicht in sich selbst das Objekt), so kann ihr als unendlicher Potenz des Erkennens nur der unendliche Actus entsprechen. Ihrer bloßen Natur nach setzt sie nur das unendlich Seyende; umgekehrt also ist sie im Setzen desselben wie regungslos, wie erstarrt, quasi attonita, aber sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, um durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den sie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den sie darum nun auch ewig besitzt.

Das unendlich Existirende ist also der unmittelbare Vernunftbegriff, zu dem die von sich selbst freie, d. h. nicht sich selbst Objekt setzende Vernunft — die unmittelbare Vernunft nicht nöthig hat, erst

11*

durch den übrigens so natürlichen und unvermeidlichen Schluß zu gelangen, von dem Kant in seiner naiven Weise sagt: „Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire" [1]. — Kant nennt dieß einen natürlichen, obgleich darum nicht sicheren Schluß, und er hat wohl Recht, auf den kosmologischen, regressiv von Bedingung zu Bedingung zum Unbedingten aufsteigen wollenden Beweis seine Kritik anzuwenden; aber der geradezu, der unmittelbar gesetzte Begriff des nothwendig Existirenden ist eben der alle Kritik ausschließende. Die Kritik eines Begriffs stellt die Möglichkeit seines Gegenstandes in Frage. Aber es wäre, wie schon bemerkt, Unsinn zu fragen, ob ein nothwendig Existirendes existiren könne, obgleich so gefragt worden ist. Denn wenn es erst existiren könnte, wäre es eben nicht das nothwendig Existirende. Eben darum ist es das nothwendig Existirende, weil es alle vorgängige Möglichkeit ausschließt, weil es allem Können zuvorkommt. Den Begriff des nothwendig Existirenden als Ergebniß eines Arguments, und namentlich des kosmologischen, mag man der Kritik unterwerfen, aber den geradezu, unmittelbar aufgestellten bei Spinoza hat niemand der Kritik unterwerfen können, wie sich niemand ihm entziehen kann, sondern jeder sich ihm unterwerfen muß. Nur in diesem Begriff, nicht im System selbst, liegt die angebliche Unwiderleglichkeit des Spinozismus.

Nicht weniger ungereimt als die Frage, ob das nothwendig Existirende existiren könne, wäre auch die Frage: was für ein Wesen ein nothwendig Existirendes seyn könne, wie dieses Wesen beschaffen seyn müßte, damit es ein nothwendig Existirendes seyn könne. Dieß geschah im Grunde im kosmologischen Argumente, wo man nämlich erst die unumgängliche Annahme eines nothwendig existirenden Wesens beweist und hernach zu zeigen sucht, daß das nothwendig existirende Wesen nur zugleich das allervollkommenste, d. h. Gott, seyn könne. Es ist ungereimt so zu fragen: was für ein Wesen nothwendig existiren könne; denn damit nehme ich an, daß dem nothwendig Existirenden ein Wesen, ein Was, eine

[1] a. a. O., S. 472.

Möglichkeit, vorausgehe, da ich es vielmehr als das bloß Existirende setzen muß, in dem noch nichts von einem Wesen, einem Was, zu begreifen ist.

In der Art, wie die alte Metaphysik den Begriff behandelt hat, entsteht die Täuschung immer dadurch, daß man dem reinen Begriff des nothwendig Existirenden, in dem noch nichts von einem Wesen gedacht werden sollte, schon ein Wesen (nämlich die Gottheit) unterschiebt, und nicht, wie wir früher gelehrt haben, den Begriff ganz hat fallen lassen, um eben zum bloß Seyenden zu gelangen. Kant in seiner Kritik des kosmologischen Arguments sagt, die ganze Aufgabe — nämlich des transscendentalen Ideals — drehe sich darum, entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden. „Kann man, fährt er fort, das eine, so muß man auch das andere können; denn als schlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist" [1]. — Was nun das Letzte betrifft, so leugne ich, daß irgend ein Wesen aus seinem Begriff als ein nothwendiges eingesehen werde; denn soll dieses Wesen Gott seyn, so ist aus dessen Begriff einzusehen, nicht daß er nothwendig existirt, sondern daß er nur das nothwendig Existirende seyn kann, also, daß er nothwendig das nothwendig Existirende ist, nämlich, wenn er existirt, aber es folgt nicht, daß er existirt. Ist aber von dem einfach-nothwendig Existirenden die Rede, so kann man wieder nicht sagen, daß die Existenz aus seinem Begriffe folgt, denn sein Begriff ist eben das bloß Existirende zu seyn; das Existiren ist hier nicht die Folge des Begriffs oder des Wesens, sondern das Existirende ist hier selbst der Begriff und selbst das Wesen.

Was aber das andere Glied des Kantschen Entweder — Oder betrifft (das erste war, daß zu dem Begriff irgend eines Wesens die nothwendige Existenz gesucht werde [dieses ist im ontologischen Argument geschehen], das zweite, daß umgekehrt zu der absoluten Nothwendigkeit der Begriff gesucht werde) — was also dieses zweite Glied betrifft, so wäre dieß eigentlich Sache der positiven Philosophie, die nämlich vom nothwendig Existirenden (als noch begriffslosen Prius) zum Begriffe,

[1] a. a. O., S. 470.

zum Wesen (zu Gott) als Posterius zu gelangen sucht. Dieß ist, wie man sieht, gerade der umgekehrte Weg von dem des ontologischen Arguments; aber um ihn einschlagen zu können, muß man sich erst zum Begriff des bloß, des einfach Seyenden entschlossen und die falsche Abhängigkeit, in welcher dieser Begriff in der ehemaligen Metaphysik von der Idee Gottes gehalten wurde — diese muß man ganz aufgehoben haben. Denn das nothwendig Existirende ist nicht das nothwendig Existirende, weil es Gott ist; denn da wäre es eben nicht das nothwendig, das grundlos Existirende, weil im Begriff Gottes ein Grund der nothwendigen Existenz gefunden wäre. Das nothwendig Existirende ist eben das nicht in Folge eines vorausgehenden Begriffs, sondern das von selbst, wie man es ehemals ausdrückte, *a se*, d. h. sponte, ultra, ohne vorausgehenden Grund, Existirende. Hier liegt also der Knoten der ehemaligen Metaphysik, der nur dadurch aufzulösen ist, daß beide Begriffe getrennt gehalten werden. Diese Auflösung lag Kant um so näher, als er einerseits das Unabweisliche des nothwendig Existirenden als unmittelbaren Vernunftbegriff anerkannt, von der andern Seite den Begriff des höchsten Wesens als den letzten, bleibenden Vernunftinhalt erkannt hat. Auf diese Weise hat Kant den absolut immanenten Begriff, den des höchsten Wesens (denn alles andere ist nur relativ immanent, inwiefern es in das Seyn übergehen kann) und den absolut transscendenten Begriff (den des nothwendig Existirenden) nur als unverbunden nebeneinander, beide als Vernunftbegriffe, ohne daß er dieß Nebeneinanderseyn erklären kann. Hier ist in Kants Kritik wirklich eine Lücke. Aber beide Begriffe müssen wohl aneinander grenzen, da der erste (der des höchsten Wesens) das Ende der negativen Philosophie, der andere (der des nothwendig Existirenden) der Anfang der positiven Philosophie ist. Beide Begriffe sind demnach allerdings auch in jener wie in dieser verbunden, aber in jeder auf eine andere Weise; in der negativen so, daß man sagt: das höchste Wesen, wenn es existirt, kann nur a priori das Seyende seyn, also es muß das nothwendig Existirende, es muß das seinem Begriff, also allem Begriff voraus seyende seyn. Dieß ist die einzige Wahrheit, die vom ontologischen

Argument übrig bleibt. In der positiven Philosophie werden sie auf diese Weise verbunden, daß man sagt: das nothwendig Existirende (nämlich das einfach-nothwendig Existirende) ist — nicht nothwendig, aber faktisch das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott; und dieß wird a posteriori auf die schon angezeigte Art bewiesen, indem man nämlich sagt: wenn das nothwendig Existirende Gott ist, so wird diese und jene Folge — wir wollen sagen, so wird a, b, c u. s. w. möglich; nun existirt aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c u. s. w. wirklich, also — der nothwendige Schluß — ist das nothwendig Existirende wirklich Gott.

Ich habe so eben das bloß, ohne vorgängige Potenz, Seyende den absolut transscendenten Begriff genannt. Seit Kant ist so viel von immanenter Erkenntniß, immanentem Wissen und Denken im günstigen Sinne, von transscendentem dagegen in ungünstigem die Rede gewesen, daß man das letzte nicht ohne eine Art von Apprehension oder Furcht nennen kann. Aber diese Furcht ist nur wohl angebracht auf dem Standpunkte der vormaligen Metaphysik, den wir aufgehoben haben. Ueberlegen Sie Folgendes. Alles Transscendente ist eigentlich ein Relatives, es ist nur in Bezug auf etwas, das transscendirt wird. Wenn ich von der Idee des höchsten Wesens auf dessen Existenz schließe, so ist dieß ein Transscendiren, ich habe die Idee zuerst gesetzt, und will nun von ihr in die Existenz hinübergelangen; hier ist also eine Transscendenz. Wenn ich aber von dem allem Begriff Zuvorkommenden ausgehe, so habe ich hier nichts überschritten, und vielmehr, wenn man dieses Seyn das transscendente nennt, und ich gehe in ihm fort zum Begriff, so habe ich das Transscendente überschritten und bin so wieder immanent geworden. Die Transscendenz der alten Metaphysik war eine bloß relative, d. h. zaghafte, halbe, wobei man mit Einem Fuße doch im Begriffe stehen bleiben wollte. Die Transscendenz der positiven Philosophie ist eine absolute, und eben darum keine in dem Sinne, in welchem sie Kant verbietet. Habe ich mich erst immanent gemacht, d. h. in das reine Denken eingeschlossen, dann ist eine Transscendenz wenigstens möglich; fange ich aber vom Transscendenten an (wie die positive Philosophie), so ist ja nichts, das ich überschritten

hätte. Kant verbietet der Metaphysik die Transscendenz, aber er verbietet sie nur der dogmatisirenden Vernunft, d. h. der Vernunft, die von sich aus durch Schlüsse zur Existenz gelangen will, er verbietet aber nicht (denn daran hat er nicht gedacht, diese Möglichkeit hat sich ihm gar nicht dargestellt), umgekehrt vom bloß, also unendlich Existirenden zum Begriff des höchsten Wesens als posterius zu gelangen. Indeß allerdings kann, wie wir früher sagten, die Vernunft jenes bloß Seyende (ἁπλῶς Ὄν) absolut außer sich setzen, gerade nur, weil in ihm nichts von einem Begriffe, weil es das allem Begriff Entgegengesetzte ist; aber sie setzt es doch nur in der Absicht, das, was außer und über der Vernunft ist, wieder zum Inhalte der Vernunft zu machen: dieß wird es eben, indem es a posteriori Gott ist (als Gott erkannt wird). Sie setzt das begrifflose Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, sie setzt das Transscendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln, und um dieses absolut Immanente zugleich als ein Existirendes zu haben, was nur auf diesem Wege möglich ist, denn das absolut Immanente hat sie ja auch schon in der negativen Philosophie, aber nicht als ein Existirendes.

Die reine oder unendliche Potenz (der Anfang der negativen Philosophie) ist der mit dem Denken identische Inhalt, und kann daher, weil er dem Denken nicht zugeht (denn er ist identisch mit ihm), nur aus dem Denken herausgehen. Dagegen das bloß Seyende ist der mit dem Denken nicht identische, ja es zunächst ausschließende Inhalt, aber eben darum kann und muß er zuerst dem Denken zugeführt werden — weil er ursprünglich außer dem Denken ist. Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transscendente, er ist das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transscendente. Darin, daß dieß übersehen worden, liegt der große Mißverstand unserer Zeit. Wie ich schon gesagt, das a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt in Gott zu seinem Begriffe. Das unendlich Existirende, das die Vernunft nicht in sich bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten.

Wir haben bis jetzt die negative Philosophie vorzugsweise die

Vernunftwissenschaft genannt. Dieß kann auf die positive den Schein werfen, als wäre sie eine der Vernunft entgegengesetzte Wissenschaft. Aber das wahre Verhältniß ist dieß: in der ersten geht die Vernunft von ihrem unmittelbaren, aber zufälligen Inhalt aus, von dem als einem zufälligen sie sich stufenweise befreit, um in einem nothwendigen Fortgange zu ihrem bleibenden Inhalte zu gelangen. Aber sie gelangt zu diesem, ohne ihn zugleich als einen wirklichen erreicht zu haben; er bleibt in der bloßen Idee stehen[1]. Die positive Philosophie geht von dem aus, was schlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft sich diesem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten. Es wurde schon früher gesagt, die Vernunftwissenschaft könne ihre letzte Idee, welche eben der in der Vernunft stehen bleibende Inhalt der Vernunft ist, nicht wie alles andere ihr Gewordene in der Erfahrung nachweisen, und doch hat gerade dieser Begriff das Besondere, derjenige zu seyn, der gegen die wirkliche Existenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig läßt, wie es in Bezug auf alles Vorhergegangene dem philosophirenden Subjekt gleichgültig war, ob es existire. Hier heißt es: Tua res agitur. Eben darum muß nun die Vernunft, welche diese ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweisen kann, zu dem Seyn sich wenden, das selbst außer und über der Erfahrung ist, zu dem Seyn, das zu ihr als dem reinen Erkenntnißvermögen ebenso sich verhält, wie das in der Erfahrung vorkommende Seyn sich zu dem sinnlichen Vorstellungsvermögen verhält.

Die Vernunft kann aus sich kein aktuales, wirkliches Seyn auch nur in der Sinnenwelt, sie kann keine gegenwärtige Existenz, z. B. die Existenz dieser Pflanze oder dieses Steins, einsehen oder beweisen. Will sie (die Vernunft) ein wirkliches Seyn, will sie irgend ein von sich aus, im Begriff, demnach als bloß Mögliches, gefundenes Objekt als ein wirkliches, so muß sie sich der Autorität der Sinne unterwerfen; denn das Zeugniß der Sinne ist nichts anderes als eine Autorität, weil wir dadurch erkennen, was aus der bloßen Natur der Dinge, also aus der Vernunft nicht einzusehen ist, die gegenwärtige Existenz, die hier seyende Pflanze. Will man nun jede Unterwerfung unter eine

[1] wenn gleich in seiner Idee; Einl. in die Phil. der Mythol., S. 562. D. H.

Autorität Glauben nennen, so ist es ein richtiges Wort: durch den Glauben (nämlich auf bloße Autorität unserer Sinne, nicht durch Vernunft) wissen wir, daß Dinge außer uns sind. Das Wort schreibt sich meines Wissens von J. G. Hamann her, es hat aber, wie gesagt, nur Sinn, inwiefern jede Unterwerfung unter eine Autorität Glauben genannt werden kann. — Auch ein anderes Wort des Thomas von Aquino unterscheidet sehr bestimmt, was sich aus der bloßen Natur der Dinge und was sich nicht auf solche Weise erkennen läßt. Zu dem Letzteren rechnet er freilich nur ea quae divina autoritate traduntur. Diese allerdings sind auch „supra naturam", d. h. sie sind mehr, als sich mit der bloßen Natur der Dinge, zufolge bloßer Begriffsnothwendigkeit, einsehen läßt. Aber viel allgemeiner ist zu sagen: alles, was auf Existenz sich bezieht, ist mehr, als sich aus der bloßen Natur und also auch mit reiner Vernunft einsehen läßt. Ich kann mit reiner Vernunft, wie gesagt, nicht einmal die Existenz irgend einer Pflanze einsehen, die, wenn sie eine wirkliche ist, nothwendig in einem bestimmten Orte des Raums und in einem bestimmten Punkte der Zeit ist. Die Vernunft kann unter gegebenen Bedingungen wohl die Natur dieser Pflanze aus sich erkennen, aber nie ihr wirkliches, gegenwärtiges Daseyn.

Man kann diesen Gegensatz auch auf die Unterscheidung zurückführen, die schon längere Zeit zwischen Denken und Vorstellen gemacht worden. Diese Unterscheidung schreibt sich ursprünglich von Reinhold her, nach mehreren anderen hat sie auch Hegel aufgenommen, um unter anderm zu sagen: die Religion, und die Offenbarung insbesondere, enthalte das Wahre nur in der Weise der Vorstellung, d. h. nicht auch in der Form der Wahrheit, denn so sey sie nur im Denken. Auf diese Weise gehört selbst der Begriff Gott bloß der Vorstellung an; denn im reinen Denken ist Gott nur Ende, Resultat; Gott aber, was man wirklich Gott nennt (und ich glaube, daß auch der Philosoph sich in seinem Sprachgebrauch nach dem allgemeinen zu richten hat), ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann, der also vor allem existirt, der nicht bloße Vernunft-Idee ist. Ein nicht existirender Gott könnte auch nicht Gott genannt werden: da nun aber die Existenz im bloßen Denken nie eingesehen werden kann, so gehört auch

der Gott, der es wirklich ist, nach Hegel der bloßen Vorstellung an. Aber Hegel selbst konnte dieser Einschränkung auf das reine Denken, dieser Ausschließung alles dessen, was der Vorstellung angehört, in seiner Philosophie nichts weniger als treu bleiben; er selbst ist im reinen Denken nur, solange er in der Logik versirt, aber deren Inhalt sind bloße Abstraktionen, nichts Reales, wo er dagegen zur Wirklichkeit, zur wirklichen Natur übergeht (und Naturphilosophie gilt ihm doch auch als ein Theil der Philosophie, und zwar als ein wesentlicher), ist er genöthigt zu Erklärungen zu greifen, die seiner eignen Ansicht gemäß nur der Weise der Vorstellung angehören können, so daß man wahrlich nicht einsieht, mit welchem Recht er Religion insbesondere bestimmt als die Form, welche die Wahrheit nur in der Weise der Vorstellung enthalte. Von einem Entschluß, einer Handlung oder gar einer That weiß das reine Denken nichts, in welchem alles mit Nothwendigkeit sich entwickelt. Auch dieser Gegensatz zwischen Vorstellung und Denken ist, wie so manches andere, bei Hegel nicht zur Klarheit gelangt.

Von Vorstellung wird ursprünglich nur in Bezug auf Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung gesprochen. Wir stellen uns in Folge eines erhaltenen Eindrucks einen Gegenstand im Raume vor; der nächste Inhalt dieser Vorstellung ist nur die Existenz von etwas überhaupt; was es ist, das wir vorstellen, das quid, ist erst das Zweite; das quod ist also in der Vorstellung, die davon sogar vielleicht den Namen hat, vor dem quid. Vorstellen und Denken verhalten sich demnach wie Existenz und Wesen; der Inhalt der reinen Vorstellung ist das Seyn, der Inhalt des reinen Denkens das Wesen, aber dabei leuchtet sofort ein, daß beide in dieser Abstraktion und gegenseitigen Ausschließung nicht bestehen können, und das eine unmittelbar zu dem andern fortgeht. Das allem Denken zuvorkommende Seyn ist insofern eben das absolut Vorgestellte. Aber gegen dieses nun, gegen das reine Daß erhebt sich unmittelbar das Denken, und fragt nach dem Was oder nach dem Begriff. Dieß ist denn auch der Gang der positiven Philosophie, mit deren Anfang wir uns zuletzt wieder beschäftigt haben.

Dieser Begriff nun, der Begriff jenes absolut Vorgestellten, ist der,

das allgemeine Wesen, die potentia universalis zu seyn. Derselbe, der vor aller Potenz ist, in dem nichts Allgemeines, und der daher nur absolutes Einzelwesen seyn kann, eben dieser ist der Inbegriff aller Principe, das alles Seyn Begreifende. Er ist's heißt: er ist diesem, das nicht seyend (μὴ ὄν), bloße Allmöglichkeit ist, Ursache des Seyns (αἰτία τοῦ εἶναι) eben dadurch, daß Er es ist. In diesem das Seyende-seyn (so — das Seyende — nannten wir früher den Inbegriff aller Principe) in diesem das Seyende-seyn ist seine ewige Gottheit[1], es ist das, wodurch er sich erkennbar macht. Denn für sich ist das Eine unerkannt, es hat keinen Begriff, durch den es zu bezeichnen wäre, sondern nur einen Namen — daher die Wichtigkeit, die auf den Namen gelegt wird — im Namen ist Er selbst, der Einzige, der seines Gleichen nicht hat. Erkannt ist das Eine dadurch oder darin, daß es das allgemeine Wesen ist, das πᾶν, das Seyende dem Inhalt nach (nicht das effectiv-Seyende). Damit ist es erkannt und unterschieden von andern Einzelwesen als das Einzelwesen, das alles ist.

Diesen Begriff zur Anschauung zu bringen, ist die Aufgabe der über ihren Anfang gewissen positiven Philosophie. Es ist dieser Begriff = dem Begriff des allvermögenden, des absoluten Geistes: — denn was ein Inbegriff von Principen des Seyns, kann nur Geist seyn, was der Inbegriff aller Principe, nur der absolute Geist.

Es wurde schon früher bemerkt, daß die Philosophie der Offenbarung, zu der wir nun übergehen, nichts anderes als eine Anwendung der positiven Philosophie selbst sey. Nach ihrem allgemein-philosophischen Inhalt fällt daher jene mit dieser zusammen.

Der erste Theil der Philosophie der Offenbarung geht bis zu dem Punkt, wo mit der Begreiflichkeit des Inhalts der Offenbarung zugleich die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung gegeben ist. Der zweite Theil beschäftigt sich damit, diesen Inhalt begreiflich zu machen.

[1] ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ θειότης.

Zweites Buch.

Der

Philosophie der Offenbarung

erster Theil.

Neunte Vorlesung.

Meine Herren! Ich beginne jetzt einen Vortrag, den ich gewissermaßen als das Ziel aller meiner bisherigen Vorträge betrachten kann, der die Frucht enthält, die durch die früheren Entwicklungen vorbereitet worden, denen viele von Ihnen mit so vieler Ausdauer und Liebe gefolgt sind. Alle meine bisherigen Vorträge standen in einem innigen Zusammenhang und waren auf die successive Entwicklung eines letzten Systems berechnet, das nicht bloß einen augenblicklichen, oder einen mehr formellen als reellen Wissenstrieb befriedigen sollte, eines Systems, das stark genug wäre einst auch die Probe des Lebens zu bestehen, das nicht Gefahr laufe, gegenüber von den großen Gegenständen der Wirklichkeit allmählich zu erblassen, zuletzt in leeren Dunst sich zu verflüchtigen, das vielmehr erst mit der fortschreitenden Lebenserfahrung und der tiefer eindringenden Erkenntniß der Wirklichkeit selbst an Kraft und Stärke gewinnen sollte.

Wenn, wie manche behaupten, die Philosophie für die gegenwärtige Zeit in Deutschland einen großen Theil des Interesses, das sie früher einflößte, fast verloren hätte, wenn viele sogar sich unwillig von ihr wegwendeten, als von einer Wissenschaft, die den großen Forderungen des Lebens durchaus nicht gewachsen sey, und nur mit vergeblichen Hoffnungen täusche, so könnte man dieß so unbegreiflich oder ungerecht eben nicht finden, da die Philosophie bis jetzt noch nie zu einem wahren Ende gekommen ist, zu einer Ueberzeugung, bei der man unter allen

Verhältnissen des (späteren) Lebens stehen bleiben könnte. Die Theilnahme an der Philosophie ist aber noch immer eine sehr allgemeine, wenn sie auch bei vielen mehr auf Aeußerlichkeiten ihrer vergangenen und gegenwärtigen Geschichte sich bezieht, als auf das wahrhaft Innere derselben, und mehr Neugierde als eigentliche Wißbegierde zum Grunde hat.

Es ist nur meiner entschiedenen Ueberzeugung gemäß, wenn ich ausspreche, daß keine Philosophie bis jetzt an die Sache selbst gekommen, d. h. wirkliche Wissenschaft geworden, sondern stets nur in den Präliminarien zu derselben stecken geblieben ist. Besonders gleicht die deutsche Philosophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird.

Ein neuerer Franzose sagt sehr richtig: die Philosophie war bisher eine bloße Tangente des menschlichen Lebens, sie berührte es, aber sie lief bloß neben demselben her. Es ist jetzt an den Deutschen zu zeigen, daß die ächte Philosophie mehr vermag, als das Leben bloß berühren. Sie muß tief in dasselbe eindringen, sie muß der Mittelpunkt werden, um den sich alle Kräfte bewegen.

In keiner Zeit vielleicht gab es so viele mit der Welt gänzlich zerfallene Menschen als in der gegenwärtigen. Die Ursache davon liegt hauptsächlich in der Meinung, die wahre Bildung bestehe darin, gleichsam in einer ganz allgemeinen und abstrakten Welt zu leben, indeß der Zustand, in welchem nicht bloß alles Natürliche, sondern auch alles Menschliche sich befindet, vielmehr ein höchst-, ja ein unendlich bedingter ist. Während unsere Zeit auf der einen Seite sich von allem Positiven, Bedingten, Gegebenen abwendet, gleichsam als wäre es möglich, die Welt ganz von vorn anzufangen und neu hervorzubringen, ist nicht zu leugnen, daß sie von der andern Seite eine sehr lebhafte Richtung auf die Wirklichkeit zeigt, wie aus dem Bestreben erhellt, eben jene allgemeinen und abstrakten Vorstellungen womöglich der Wirklichkeit aufzubringen. Die meisten befinden sich hiebei in einem bedauernswerthen Irrthum. Unsere Zeit leidet an großen Uebeln, aber die wahren Heilmittel für dieselben liegen nicht in jenen abstrakten, alles Concrete aufhebenden Begriffen, sondern gerade nur in der Wiederbelebung des

Ueberlieferten, das nur darum ein Hemmendes geworden ist, weil es von allen Seiten nicht mehr verstanden wird. In einer solchen Zeit übrigens könnte freilich eine Philosophie nicht wirken, die selbst nie bei der Wirklichkeit ankäme. Um als ein nothwendiges Element der Bildung ihrem Zeitalter nicht zu fehlen, muß sie selbst in die Wirklichkeit eindringen, sich gleichsam in die Mitte derselben pflanzen, nicht um sie zu zerstören, sondern um die Kraft und Stärke, welche der wahren Wirklichkeit inwohnt, für sich selbst zu benutzen.

Das menschliche Leben bewegt sich aber im Großen und Ganzen nur um die zwei Pole — um den Staat und um die Religion. Voltaire schon hat sehr richtig gesagt: Derjenige ist nur ein Feiger, der diese zwei Pole des Lebens nicht ins Auge zu fassen wagt. Es gibt aber eine Art, diese großen Gegenstände scheinbar philosophisch anzufassen, die nachtheiliger ist, als sie gänzlich ignoriren, wenn man sich nämlich vorstellt, es komme darauf an, einen Staat oder eine Religion zu machen, anstatt beide in ihrer historischen Wirklichkeit zu begreifen. Gesetzt es wäre möglich, wie eine französische Sekte sich vorstellt, eine Religion zu machen, so müßte diese doch eine andere zur Voraussetzung haben. Wir können einmal aus der Zeit, in die wir gesetzt sind, nicht heraus. Jene beiden Mächte — der Staat und die Religion — stehen zugleich in einer so innigen Verbindung, daß keine ohne die andere ihre wahre Wirkung haben kann. Der Staat ist nur das Exoterische, das ohne ein Esoterisches nicht bestehen kann. Dieses Esoterische ist die begriffene und verstandene Religion. In ihr soll der Staatsbürger diejenige Weihe finden, welche in dem freiesten Staate der Geschichte, dem athenischen, der Bürger in den eleusinischen Geheimnissen fand. Denn wie in diesen eine Zukunft gezeigt wurde, die nie in die Gegenwart treten durfte, so wird in den christlichen Mysterien ein anderes Reich gezeigt, das alle Unebenheiten und Ungleichheiten des gegenwärtigen Zustandes ausgleicht, ohne doch je in diesen selbst eintreten zu können, weil es das Reich ist, das ewig währt, und daher in der Zeit keine Stätte hat.

Wissen denn die, welche die Religion für nichts achten, ja für ein

Hinderniß ihrer weltverbessernden Absichten ansehen, wissen sie, welche Folge das begriffene und verstandene Christenthum haben wird? Es wird zum zweitenmal die Welt befreien und allen gerechten und göttlich gültigen Ansprüchen eine ganz andere, unwiderstehliche Kraft gewähren, als die bloßen Postulate der Vernunft. Manche ahnden auch etwas der Art, sie fühlen, daß das Alte vergangen ist, und daß das Vergangene, so wie es vergangen ist, nicht wieder aufstehen kann. Sie verlangen nach etwas wie das Christenthum, aber nach einem zweiten, neuen, das an die Stelle des, wie sie sagen, gealterten treten soll. Aber — so möchte man diese Verkünder der Zukunft erst fragen, habt ihr das Christenthum schon erkannt, was man wirklich erkennen nennt, und habt ihr es vorerst nur verstanden? Offenbar ist es euch bis jetzt eine bloß äußerliche Macht geblieben, die ganz anders wirken muß, wenn sie auch innerlich geworden, verstanden und begriffen ist; und könnte jenes unbekannte Etwas, das ihr erwartet, nicht eben das unbekannte Christenthum selbst seyn? Was ist euch dieses jetzt? Es ist euch nur etwas neben anderem, und so nothwendig zugleich ein Unverstandenes. Denn das — nur etwas neben anderem — kann es nicht seyn; es ist in seiner Natur, mehr zu seyn, als was nur so neben anderem hergeht und besteht. So — ich sage es ohne Scheu — bloß als etwas neben anderem beengt es nur. Denn anderes, z. B. die Philosophie, hat eine zu große Macht und Ausdehnung erhalten, als daß das Christenthum noch neben ihr seyn, oder sie das Christenthum neben sich dulden könnte: also muß es nicht mehr neben ihr seyn wollen, es muß sich selbst mit ihr durchdringen; es muß uns alles seyn, also es muß z. B. auch die Welt erklären, und dieß nicht der Philosophie allein überlassen; es muß in diesem inneren Sinn ein allgemeines werden, anstatt bloß zu streben, im äußeren Sinn ein solches zu seyn. — Damit ist denn zugleich erklärt, wie ein Vortrag über Philosophie der Offenbarung zugleich von allgemeinem Belang ist, woran man freilich auch sonst nicht zweifeln sollte, da z. B. der Streit über Bedeutung, Werth und Geltung einer positiven Religion über alle Stände sich verbreitet, bereits in alle Verhältnisse eingedrungen ist, so

daß niemand mehr hoffen kann, an Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen, Einfluß auf das Volksleben auszuüben, ja auch nur mit seinem Volke wahrhaft zu leben, der nicht darüber zu einer Einsicht gekommen ist, wie sie heutzutage gefordert wird, d. h. einer auf den allgemeinen Zusammenhang der Dinge gegründeten, demnach philosophischen Einsicht.

Ich habe nun aber nicht bloß Philosophie der Offenbarung angekündigt, sondern zugleich, daß diese aus der Philosophie der Mythologie hervorgehe, auf sie folge, von dieser begründet sey. Ich gebe die gegenwärtigen Vorlesungen als eine natürliche, nothwendige Folge meiner früheren. Was können nun aber Offenbarung und Mythologie miteinander gemein haben? Die Religion der Mythologie ist Polytheismus, also die falsche Religion, die geoffenbarte Religion ist Monotheismus, und soweit wenigstens die wahre Religion, inwiefern wir nämlich alle darin übereinstimmen, daß nur Monotheismus die wahre Religion sey. Was kann nun die wahre mit der falschen Religion, Licht mit Finsterniß gemein haben? Inwiefern läßt sich also annehmen, daß eine Philosophie der Offenbarung durch eine Philosophie der Mythologie begründet werden könne? Heißt dieß nicht annehmen, die wahre Religion selbst sey durch die falsche begründet?

Ich bemerke vor allem: daß die falsche Religion, wenn sie dieß wirklich ist, eben darum nicht = absoluter Irreligion = gänzlichem Mangel an Religion, also auf gewisse Weise doch auch Religion ist, wie der Polytheismus auf gewisse Weise doch auch Theismus. Denn überall besteht der Irrthum nicht in einem gänzlichen Mangel an Wahrheit; etwas, das aller Wahrheit gänzlich ermangelte, würde auch nicht einmal den Namen des Irrthums verdienen. Der Irrthum ist nur die verkehrte, die entstellte Wahrheit selbst, und so ist die falsche Religion nur die entstellte und verkehrte wahre, also z. B. das Heidenthum nicht ein absoluter Gegensatz des Christenthums, sondern nur das verkehrte, das entstellte Christenthum. Dieß geht so weit, daß viele die Vorstellungen des Heidenthums oder der mythologischen Religionen ganz einfach erklären zu können glaubten aus Entstellungen oder unvollkommenen

12 x

Ueberlieferungen geoffenbarter Wahrheiten, also im Grunde des Christenthums. Denn das Christenthum ist vor Christus in der Welt, ja so alt als die Welt. Es folgt aus diesem Verhältniß, daß die eigentlichen Principien oder die Faktoren der wahren und der falschen Religion eigentlich nicht verschieden sind. Nur die Stellung dieser Faktoren ist eine andere in der wahren, eine andere in der falschen.

Es ist nun aber sogar nicht schwer einzusehen, wie allerdings in einem gewissen Sinn das Falsche die Voraussetzung des Wahren seyn könne. In jeder Bewegung, die ein gewisses, sich vorgesetztes Ziel erreichen will, ist dieses Ziel das eigentlich Gewollte, demnach der eigentliche Sinn, d. h. die Wahrheit dieser Bewegung. Alle Momente der Bewegung also, die der Erreichung dieses Ziels vorausgehen, verhalten sich eben darum als bloße Mittel zum Zweck; als solche sind sie das bloß Scheinbare, nicht das Wahre, und inwiefern sie gleichwohl für den Zweck oder das Wahre genommen werden können, sind sie die Ursache einer möglichen Täuschung, eines möglichen Irrthums. In einer solchen Bewegung also, können wir sagen, ist das, was nicht das Wahre ist, Vorausgehendes, und also — Voraussetzung des Wahren. Die ganze Natur ist eine solche Bewegung. Das Ziel der ganzen Natur ist nicht die Natur, sondern was über der Natur ist, der Mensch als Geist betrachtet, seinem geistigen Wesen nach. Insofern ist der Mensch die Wahrheit der ganzen Natur. Die Wahrheit der Natur besteht in dem vollkommenen Einklang eben der Principien, die außer dem Menschen in Widerstreit und gegenseitiger Spannung erscheinen und nur im Menschen ihre Einheit gefunden haben. Die unorganische Natur, in welcher ein fortwährender Streit der Elemente ist, ist die Voraussetzung der organischen, die organische Natur die Voraussetzung der menschlichen. Hier ist also das, was nicht das Wahre ist, vor dem Wahren, ja die Stufe, die Staffel, über welche die Natur zu dem Wahren fortschreitet. Die Faktoren der unorganischen und der organischen Natur sind dieselben, nur ihre Stellung ist eine verschiedene. Was in der organischen Natur das Dominirende ist, ist in der unorganischen das Unterdrückte, und umgekehrt, was in dieser

oben, ist in jener unten: unorganische Natur also die verkehrte, umgekehrte organische. Demnach ist hier die verkehrte Stellung das Vorausgehende, die rechte Stellung das Folgende.

In Ansehung der menschlichen Erkenntniß ist aber noch ein besonderer Unterschied zwischen der unmittelbaren und insofern nicht auf die Probe gesetzten und zwischen der durch Ueberwindung des Irrthums gesteigerten Wahrheit, welche also die Gefahr ihres Gegentheils schon bestanden hat. Der Mensch im Paradies war unstreitig in der Wahrheit, aber diese Wahrheit war eine nicht selbst erworbene, also auch eine nicht geprüfte, und in der Versuchung bestandene Wahrheit. Darum mußte die Versuchung kommen, und der Mensch konnte derselben erliegen, und auf diese Art aus der Wahrheit fallen, nicht um sie auf ewig zu verlieren, sondern um sie einst nach vollendetem Irrweg als bestätigte, durch Erfahrung befestigte und nun nicht wieder verlierbare wieder zu gewinnen. Auf diese Art ist also der Irrthum in der That Voraussetzung der Wahrheit — zwar nicht der Wahrheit an sich oder der absoluten Wahrheit, aber doch der als solcher erkannten, als solcher befestigten Wahrheit. Die Wahrheit, welche die Menschheit der Offenbarung verdankt, ist aber nach der Versicherung der Offenbarung selbst nicht eine unmittelbar gegebene, d. h. eine solche, der kein Irrthum vorausgegangen, sondern sie ist eine gesteigerte, die einen Irrthum überwunden hat, und insofern zugleich eine bestimmtere und entschiedenere ist, über die mehr Freude ist im menschlichen Bewußtseyn als über die unmittelbare und ursprüngliche; wie Christus sagt, daß mehr Freude ist im Himmel über Einen Sünder, der Buße thut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Inwiefern nun die Erkenntniß, welche das Resultat der Offenbarung ist, eine solche gesteigerte oder vermittelte Erkenntniß ist, insofern hat sie wirklich den Irrthum — und zwar nicht den Irrthum des Einzelnen, sondern den großen Irrthum des Menschengeschlechts — das Heidenthum zu ihrer Voraussetzung. Es hat daher schlechterdings nichts Anstößiges, wenn man behauptet, daß eine Philosophie der Mythologie die wahre Begründung einer Philosophie der Offenbarung sey.

Zu dieser allgemeinen Auseinandersetzung will ich noch den entscheidenden Grund hinzufügen, daß das Christenthum selbst das Heidenthum als seine Voraussetzung erklärt. Denn es erklärt als die Hauptwirkung Christi eben die Erlösung von der Macht der Finsterniß, d. h. von der blinden Macht, welcher die Menschheit im Heidenthum unterworfen gewesen sey. In dieser Voraussetzung, daß das Heidenthum nicht eine menschliche Erfindung oder eine Zufälligkeit war — in der Voraussetzung einer blinden Gewalt zur Erklärung des Heidenthums und der mythologischen Vorstellungen stimmt unsere Philosophie der Mythologie ganz mit der Offenbarung überein. Die Hauptwohlthat des Christenthums war Befreiung vom Heidenthum. Nun wird aber die Realität einer Wohlthat nach der Realität der Last beurtheilt, die sie von uns hinwegnimmt. Die Realität einer Befreiung, Erlösung steht in ganz gleichem Verhältniß mit der Realität der Macht oder Gewalt, von der sie uns befreit oder erlöst. Es kann daher die Realität des Christenthums nur in dem Maß erkannt werden, als zuvor die Realität des Heidenthums erkannt ist. Auch in dieser Hinsicht ist also das Heidenthum oder die Mythologie eine Voraussetzung der Offenbarung, und eine Philosophie der Mythologie, welche eben in dem Erweis der Realität des Heidenthums besteht (denn Philosophie hat es nur mit Reellem zu thun, mit bloß menschlichen zufälligen Erfindungen u. s. w. gibt sie sich nicht ab), Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung. — Ich erhärte diesen Satz noch mit dem folgenden (dritten) Grund.

In dem Begriff der Offenbarung liegt jedenfalls die Vorstellung von einem besonderen Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott. Dieses Verhältniß ist nicht etwa ein solches, in welchem sich der Mensch von Natur befände. Es wird ausdrücklich als ein außerordentliches erklärt. Es ist eben darum auch nicht das Urverhältniß des Menschen zu Gott, und ebensowenig wird es als ein bleibendes, unveränderliches gedacht. Ausdrücklich vielmehr wird der Zustand, in welchem das menschliche Wesen als einer Offenbarung empfänglich gedacht wird, als ein vorübergehender dargestellt, wie daraus erhellt, daß alle Vertheidiger früherer Offenbarungen diese doch selbst nur

für eine gewisse Zeit behaupten (auch der engste Offenbarungsgläubige gibt z. B. heutzutag keine Offenbarung mehr zu), und die Apostel der letzten und vollkommensten Offenbarung kündigen selbst eine Zeit höherer Erkenntniß an, wo die Weissagungen aufhören und die Gesichte aufhören und alle Erscheinungen jenes außerordentlichen Zustandes, den man zum Behuf einer Offenbarung voraussetzt, nicht mehr stattfinden sollen.

Das Verhältniß, in welchem das menschliche Bewußtseyn in der Offenbarung gedacht wird, ist weder ein ursprüngliches, noch ein allgemeines, auf alle Menschen sich erstreckendes, noch ein ewiges, bleibendes Verhältniß: dieses Verhältniß kann also nur auf einem faktischen, empirischen, und daher auch nur zugezogenen Zustand des Bewußtseyns beruhen. Um also eine Offenbarung zu begreifen, wird man vorerst diesen Zustand begreifen müssen, der ein bloß zugezogener und eben darum auch ein bloß vorübergehender ist. Dieser besondere Zustand des Bewußtseyns, um zur Grundlage einer Theorie der Offenbarung zu dienen, müßte aber 1) unabhängig von der Offenbarung sich nachweisen lassen, damit die Erklärung nicht im Cirkel ginge, und da dieser Zustand als ein bloß faktischer auf jeden Fall nur geschichtlich zu erweisen, so müßte er 2) durch eine von der Offenbarung unabhängige Thatsache bewiesen werden. Diese von der Offenbarung unabhängige Thatsache ist aber eben die Erscheinung der Mythologie. Es wird nämlich in der Philosophie der Mythologie gezeigt, daß auch die Entstehung der Mythologie und der mythologischen Vorstellungen nur aus einem außerordentlichen Zustand des menschlichen Bewußtseyns selbst erklärbar ist, und es ist sodann leicht zu zeigen, daß dieser außerordentliche Zustand auch die Bedingung enthält, unter welcher allein eine Offenbarung wirklich denkbar ist, daß eben dieser Zustand eine Offenbarung fordert und sie möglich macht.

Ein vierter Gesichtspunkt, aus welchem sich dieses Verhältniß von Mythologie und Offenbarung ansehen läßt, ist, daß die Offenbarung allgemein als etwas Uebernatürliches betrachtet wird. Das Uebernatürliche aber ist nur ein relativer Begriff, es setzt ein Natürliches

voraus, über das es herrscht, oder das es überwindet: ohne dieß wäre es wenigstens nicht das wirklich — das actu — Uebernatürliche. Das Uebernatürliche der geoffenbarten Religion setzt also eine natürliche Religion voraus. Wo sollen wir aber diese nachweisen? Es läßt sich freilich von der Mythologie — oder genauer zu reden, von der Bewegung, dem Proceß, in dem sich die mythologischen Vorstellungen erzeugen — es läßt sich freilich von diesem nicht überhaupt sagen, daß er der Menschheit natürlich sey, denn wir haben so eben gesagt, die Mythologie setze einen außerordentlichen Zustand des Bewußtseyns voraus. Aber doch unstreitig verhält es sich damit so: das Bewußtseyn ist in der Entstehung der Mythologie allerdings aus seinem ursprünglichen Verhältniß zu Gott gesetzt, aber eben damit — durch diese Ekstase selbst — ist es einem Proceß unterworfen, durch den es in dieses Urverhältniß zurückgebracht werden soll, wie ein Organ des menschlichen Leibs, das aus seinem wahren Verhältniß getreten ist, alsbald einem Proceß unterworfen wird, der Krankheit genannt wird, dessen eigentliche Tendenz aber ist, das abgewichene Organ zurückzuführen. Die Krankheit in ihrem Princip ist nichts Natürliches, aber der Proceß der Wiederherstellung ist ein natürlicher. So nun verhält es sich mit dem mythologischen Proceß; dieser ist nichts anderes als eine Regeneration des religiösen Bewußtseyns (denn das Bewußtseyn soll in sein wahres Verhältniß zu Gott dadurch wieder hergestellt werden), er ist also in dem Sinn wie die Krankheit ein natürlicher Proceß, daher die in diesem Proceß sich erzeugende Religion, d. h. die in der Mythologie entstehende Religion, eine natürlich sich erzeugende, woran der Gottheit als solcher kein Antheil zugeschrieben wird. Dieß stimmt zugleich mit der Erklärung der Offenbarung selbst überein. Der Apostel Paulus nennt das Heidenthum den wild, d. h. den bloß natürlich, von selbst, ohne Pflege wachsenden Oelbaum, das Judenthum dagegen, als eine durch Offenbarung entstandene Religion, vergleicht er mit dem zahmen Oelbaum. Demnach hätten wir nun das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie bestimmt als das Verhältniß von übernatürlicher und von bloß natürlich sich erzeugender, gleichsam wild-

wachsender Religion. Nun habe ich aber schon bemerkt, daß das Uebernatürliche selbst nicht zu denken ist außer allem Zusammenhang oder Verhältniß zu dem Natürlichen. Das Uebernatürliche ist überall nur da und wird nur erkannt in seinem Sieg über das Natürliche, nur inwiefern es das Natürliche durchbricht — wie das Licht nur erkannt wird, indem es die entgegenstehende Finsterniß durchbricht. In der Mythologie ist dasselbe Princip, dieselbe wirkende Ursache oder Potenz als natürliche, die in der Offenbarung als übernatürliche erscheint und hervortritt. Sie könnte also nicht als übernatürliche erscheinen, hätte sie nicht sich selbst als natürliche gleichsam zur Materie ihrer Manifestation. Erst also die natürliche Religion, dann kann die übernatürliche folgen, jene ihr den Stoff geben. — Wenn Sie überlegen wollen, daß das Eigenthümliche der mythologischen Religion Polytheismus, das Eigenthümliche der geoffenbarten Monotheismus ist, so könnten Sie vielleicht — hinzunehmend, was schon früher bemerkt worden, daß Religion von Religion eigentlich, d. h. der Substanz, dem Inhalt nach, nicht verschieden seyn kann — dieß hinzunehmend, könnten Sie also vielleicht sagen: es sey ein und dasselbe, nämlich ein und derselbe Gott, der dem mythologischen Bewußtseyn in der Trennung, in der gegenseitigen Spannung seiner Potenzen erscheine, und der dem durch Offenbarung erleuchteten Bewußtseyn in seiner ursprünglichen Einheit sich darstelle. Dort ein verkehrter Monotheismus = Polytheismus, hier der wiederhergestellte Monotheismus. Dort in der Trennung seiner Potenzen sey Gott gleichsam außer sich gesetzt, exoterisch, außer seiner Gottheit, er verhalte sich selbst als bloße Natur; hier dagegen, in der Einheit seiner Potenzen, sey er esoterisch, der Gott an sich, der Gott, wie er ist, der übernatürliche. Wenn also durch jene Trennung die Einheit als das eigentliche Wesen hindurchbricht, so erscheint, so offenbart sich eben dadurch der wahre Gott, der Gott an sich, der übernatürliche als solcher. Denn überhaupt setzt schon der Begriff Offenbarung oder eines sich Offenbarenden eine ursprüngliche Verdunkelung voraus. Sich offenbaren kann nur, was zuerst verborgen worden. Der wahre Gott, der Gott in seiner Uebernatürlichkeit, kann

sich also nur offenbaren, indem er jene Verdunkelung oder jene Verborgenheit durchbricht, in die er für das Bewußtseyn dadurch gesetzt ist, daß in diesem nur die getrennten Potenzen wirken (diese bloß das Aeußere, Natürliche, Exoterische Gottes). Hieraus ist also klar, daß man in der Geschichte der Menschheit nicht gleich mit Offenbarung anfangen kann, wie die, welche alle menschliche Kenntniß und Bildung von Offenbarung herleiten. Erst muß die Verborgenheit erklärt werden. Der ursprüngliche Mensch ist nicht in einem solchen Verhältniß, wo eine Offenbarung nöthig und möglich war. Sein Bewußtseyn ist mit dem göttlichen Seyn selbst verschmolzen; es muß sich also erst entfremdet haben, wenn eine Offenbarung eintreten soll. Dieses dem Gott als solchen, d. h. dem wahren Gott, entfremdete Bewußtseyn ist nun eben in der Mythologie gegeben. Diese oder vielmehr das mythologisch afficirte Bewußtseyn selbst ist also die Voraussetzung einer möglichen Offenbarung.

Das System, welches eine geoffenbarte Religion im eigentlichen Sinn des Worts annimmt (denn im uneigentlichen, in welchem jede höhere Aeußerung des menschlichen Geistes, jede heroische That, jede neue Erweiterung der menschlichen Erkenntniß auch eine Offenbarung heißen kann, in diesem weiten und uneigentlichen Sinn würde es sich, wie schon bemerkt, nicht der Mühe lohnen, von Offenbarung, als etwas Besonderem, zu sprechen) — wenn aber Offenbarung in jenem engeren und besonderen Sinn genommen wird, wo sie nicht ein bloß ideales, sondern ein reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott bedeutet, dann wird das System, welches eine geoffenbarte Religion in diesem Sinn annimmt, Supernaturalismus genannt. Unsere Erklärung des Uebernatürlichen zeigt aber schon, daß es auch ein falsches Uebernatürliches, oder vielmehr eine falsche Vorstellung des Uebernatürlichen gibt, welche sich ankündigt durch ein gänzliches Losreißen desselben vom Natürlichen. Alle diese Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, sind ohne ihr Correlatum nicht denkbar. Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation mit der Welt gedacht würde. Durch dieses absolute Losreißen des Uebernatürlichen vom Natürlichen entsteht eben nur das Unnatürliche. So hat die früher herrschende Philosophie,

welche die Gottheit nicht weit genug von aller Natur entfernen zu können glaubte, und darum zugleich alles Göttliche der Natur leugnen zu müssen meinte, diese Philosophie hat in der That nichts hervorgebracht, als einen unnatürlichen Gott auf der einen und eine gottlose Natur auf der andern Seite. Und so gibt es denn freilich auch einen unnatürlichen Supernaturalismus, dergleichen allerdings das System der gewöhnlichen bloß formellen Orthodoxie ist. Ich leugne daher nicht: es ist bei dem gegenwärtigen Unternehmen meine Absicht eben auch diese, den Supernaturalismus, der bei der herkömmlichen Behandlung nur als unnatürlich erscheinen kann, und daher höchst begreiflicher Weise alle aufgerichteten und freieren Geister gegen sich hat, den Supernaturalismus selbst, sage ich, eben durch den unzertrennbaren Zusammenhang, in welchem ich ihn mit dem Natürlichen zeige, selbst auf gewisse Weise natürlich zu machen.

Ich glaube nun hinlänglich mich über die Stellung erklärt zu haben, die ich der Mythologie zu der Offenbarung und ebenso der Philosophie der Mythologie zur Philosophie der Offenbarung gebe. Ich bemerke hierbei, daß alles, was hier in dieser vorläufigen Erklärung nur unsicher und unbestimmt ausgedrückt werden konnte, in der Folge, wenn wir zur Wissenschaft selbst übergehen, seine völlige und durchgängige Bestimmtheit erhalten wird, wie ich es denn überhaupt mit diesem Vortrag so einzurichten wissen werde, daß, obwohl er auf einen früheren sich bezieht, gleichwohl auch diejenigen, welche den letzteren nicht gehört haben, mich verstehen sollen.

Ich lasse nun den bisherigen Beweisen dafür, daß Philosophie der Offenbarung Philosophie der Mythologie voraussetzt, noch einige fernere Bemerkungen folgen, von denen ich hoffe, daß sie die Absicht dieser Vorlesungen noch weiter ins Licht setzen werden[1].

Zuerst will ich Folgendes erinnern. Ich habe den Begriff der natürlichen — sich natürlich erzeugenden — Religion für die Mythologie vindicirt und die natürliche Religion in diesem Sinn der

[1] Auch das Folgende, wie das Bisherige, ist eine weitere Exposition des in der zehnten Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie über das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie Gesagten. D. H.

geoffenbarten entgegengesetzt. Diese Entgegensetzung nun zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion wird auch sonst, aber sie wird auf andere Weise gemacht. Damit nun keine Verwirrung entstehe, will ich mich darüber erklären. Also auch sonst, wenn man von geoffenbarter Religion spricht, stellt man ihr die natürliche, spricht man von natürlicher, so stellt man ihr die geoffenbarte entgegen. Dabei wird aber unter natürlicher Religion etwas ganz anderes verstanden, nämlich die Religion, inwiefern sie Erzeugniß der bloßen Vernunft, der Wissenschaft, oder insbesondere der Philosophie ist; mit Einem Worte, man versteht die rationale Religion darunter. In diesem Sinn war die natürliche Theologie (theologia naturalis) ein Theil der ehemaligen Metaphysik. Bleibt man nun bei dieser Eintheilung stehen, so hat dieß den Erfolg, daß der geoffenbarten Religion allerdings nur die rationelle, aus der Vernunft oder Wissenschaft abgeleitete, entgegensteht. Es gibt alsdann nur zwei Quellen der Religion, entweder die Vernunft oder die Offenbarung. Wenn es aber im Menschen selbst keine andere Quelle der Religion gibt als die Vernunft, so fehlt es damit dem Menschen gänzlich an einem eigenthümlichen religiösen Princip; denn die Vernunft ist keine eigenthümliche Quelle der religiösen Erkenntniß. Sie ist mittelbar oder unmittelbar Quelle aller Erkenntniß, nicht besonders der religiösen; daher gäbe es für die Religion nur dieselbe Quelle der Erkenntniß, die es auch für die Geometrie, die Logik, ja jede Art von Wissenschaft gibt. Diese Reflexion mochte wohl die Ursache seyn, daß nun einige vorzugsweise das Gefühl als das eigenthümlich religiöse Princip im Menschen geltend machen wollten. Mit dem Gefühl schien nun zwar eine von der Vernunft unabhängige Quelle der Religion gegeben, aber noch immer keine eigenthümliche Quelle, denn das Gefühl ist bekanntlich noch Organ für gar vieles andere, auch etwas sehr Zufälliges, Wandelbares, Individuelles, Zweideutiges, daher in einer durchaus rationalistisch gesinnten Zeit mit Recht nicht gerade zum Besten angeschrieben. Eines eigenthümlichen Princips der Religion bedarf es, wenn die Religionsphilosophie nicht bloß ein Theil der Metaphysik oder der allgemeinen Philosophie, wenn sie wirklich

eine besondere philosophische Wissenschaft seyn sollte, wofür sie doch gegeben wird. Ein eigenthümliches Princip der Religion kann nun aber nur ein von Vernunft, wie von allem Wissen, unabhängiges Princip der Religion seyn, und dieses von allem Wissen unabhängige Princip der Religion setzt wieder nothwendig ein nicht bloß ideales, sondern reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus. Gesetzt nun, die Mythologie sey, wie wir angenommen, die natürlich sich erzeugende Religion, so müssen wir auch ein natürlich religiöses, ein ursprüngliches, naturâ suâ Gott setzendes Princip im Menschen anerkennen. Nur ein solches nämlich, dem es gleichsam natürlich und wesentlich ist, das Gottsetzende zu seyn, wird — wenn es aus dem ursprünglichen Verhältniß, in welchem es das Gott setzende ist, herausgekommen ist, durch einen nothwendigen Proceß in dieses Verhältniß zurückkehren — nur ein solches natürliches Gott setzendes Princip, durch welches der Mensch dem Gott vor allem Denken und Wissen, ursprünglich gleichsam verhaftet und verpflichtet ist, wird die natürlich sich erzeugende Religion, d. h. die Mythologie, erklären. Aber auch die Theorie der Offenbarung bedarf, um diese begreiflich zu machen, ein anderes ursprüngliches Verhältniß des Menschen zu Gott, als das er im freien Wissen und Denken hat. Um Offenbarung zu begreifen, muß ebenfalls ein ursprünglich reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott angenommen werden: ich sage, ein ursprünglich reales, das nicht mit der Offenbarung erst entsteht, sondern schon vorhanden ist, weil es ihre Voraussetzung ist — real ist allgemeiner Ausdruck, der unter sich begreift: a) natürliches Verhältniß = Mythologie, b) persönliches Verhältniß = Offenbarung [1]. — Sie sehen hier

[1] Untersuchen wir, was für die gewöhnlichen Standpunkte eine göttliche Offenbarung unbegreiflich macht, so ist das Nächste eben dieses, daß in ihr, wenn sie nicht in einem bloß uneigentlichen Sinn genommen werden soll, ein persönliches Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Bewußtseyn vorausgesetzt ist. Allein dieses persönliche Verhältniß ist seinem allgemeinen Begriff nach selbst ein reales, und nur dadurch, daß es in der Mythologie bereits als ein blindes — und von Seiten Gottes unpersönliches — vorhanden war, zum persönlichen gesteigert. Dieses letzte hat jenes erste zu seiner Voraussetzung. Ginge kein bloß natürliches voraus, so

an einer neuen Bestimmung, wie eben das, was eine Philosophie der Mythologie, auch eine Philosophie der Offenbarung begründet.

Ueberhaupt aber verändert sich mit der jetzt gewonnenen vollständigen Entwickelung die ganze Stellung der durch Offenbarung entstandenen Religion, indem diese nun nicht mehr bloß der sogenannten Vernunftreligion, sondern zugleich jener allein eigentlich so zu nennenden natürlichen Religion entgegensteht, die wir in der Mythologie erkennen müssen. Das System unsrer auf Religion sich beziehenden Begriffe war bis jetzt ein unvollständiges; es bestand bloß aus den zwei Begriffen: 1) natürliche Religion, welche aber eigentlich bloß rationale oder wissenschaftliche Theologie und im Grunde nur Philosophie war, 2) geoffenbarte Religion, anstatt daß nach unsrer Entwicklung drei Begriffe unterschieden werden müßten: a) natürliche Religion = Mythologie, b) übernatürliche Religion, die, deren Inhalt durch Offenbarung entsteht, c) Religion der freien philosophischen Erkenntniß, welche nicht unmittelbar identisch mit Vernunfterkenntniß ist. Nämlich jede philosophische Erkenntniß = Vernunfterkenntniß, aber nicht umgekehrt. Denn der große Punkt ist eben, daß es auch eine philosophische Erkenntniß gibt, welche über die Natur hinausgeht.

Mit dieser vollständigen Eintheilung ändert sich also die ganze Stellung der positiven Religion zunächst gegen den Rationalismus. Denn Rationalismus nennt man jenes Bestreben, welches von keiner anderen Religion als rein rationeller, im freien Wissen oder durch Räsonnement erzeugter wissen will, von keinem andern Seyn, und daher auch von keinem anderen Verhältniß Gottes, als in der Vernunft und zu der Vernunft[1].

Nun hatte bisher der Rationalismus insofern gleichsam gewonnenes Spiel, als ihm eben nur geoffenbarte Religion entgegenstand. Das hört nun aber auf; denn es steht ihm von nun an ebensowohl die

könnte kein persönliches folgen; umgekehrt durch das vorausgehende natürliche ist das persönliche begreiflich.

[1] Man muß zwar unterscheiden zwischen subjektivem und objektivem Rationalismus; subjektiver ist = räsonnirter Religion = Aufklärung. So verschieden diese beiden aber sonst sind, in gegenwärtiger Beziehung sind sie ganz gleich.

natürliche Religion, d. h. nach unserer Erklärung die Mythologie, entgegen, welche ebensowenig eine rationale, durch bloße Vernunft erzeugte Religion ist, sondern vielmehr ein von aller Vernunft unabhängiges Princip der Religion erkennen läßt.

Die wahre Eintheilung ist jetzt diese. Das höchste genus ist Religion überhaupt, die zwei nächsten genera der Religion sind a) wissenschaftliche, b) nicht-wissenschaftliche Religion, und unter dieser stehen die zwei species der nicht-wissenschaftlichen, d. h. nicht durch Wissenschaft erzeugten Religion: a) die natürliche = Mythologie; b) die übernatürliche oder durch Offenbarung entstehende. Erst jetzt kann die geoffenbarte Religion auch eigentlich definirt werden. Zu jeder wahren Definition gehört bekanntlich, daß das genus proximum und die specifische Differenz angegeben werde. Das genus proximum der aus Offenbarung entstandenen Religion ist aber nicht die Religion überhaupt, sondern die nicht-wissenschaftliche, nicht durch Vernunft entstandene Religion; ihre specifische Differenz ist bestimmt durch ihren Unterschied von der Mythologie, welche mit ihr unter demselben nächsten genus, unter dem Begriff der nicht-wissenschaftlichen Religion steht, und von dieser unterscheidet sie sich dadurch, daß ihr Inhalt ein übernatürlicher Vorgang ist, wie der Inhalt der Mythologie ein bloß natürlicher Vorgang oder Proceß. Ihre vollständige Definition wäre also diese: die geoffenbarte Religion gehört unter die Gattung der nicht-wissenschaftlich — nicht durch Wissenschaft — sondern durch einen realen Vorgang entstandenen Religion. Ihr Besonderes aber ist, daß sie nicht einen natürlichen, sondern einen übernatürlichen Vorgang zum Ursprung sowie zum Inhalt hat.

Nach Entwicklung dieser vollständigen Eintheilung will ich noch bemerken, daß diese drei Begriffe eine zusammenhängende Kette bilden, aus der kein einziges Glied hinweggenommen werden kann. Eine vollständige Religionsphilosophie dürfte keineswegs bloß mit der wissenschaftlich entstehenden Religion sich beschäftigen. Die philosophische Religion muß sich ihr vielmehr selbst nur erzeugen als Drittes, als durch die beiden andern Begriffe Vermitteltes. So erst sind sie in ihrem wahren, geschichtlichen Verhältniß dargestellt, welches zugleich das

Verhältniß ihrer natürlichen Entstehung ist. Das wahre Verhältniß ist folgendes. Die natürliche Religion ist der Anfang und die erste, für eine Zeit des Menschengeschlechts die allgemeine. Die bloß natürliche Religion ist als solche zugleich die nothwendige, die blinde, die unfreie Religion, die Religion der Superstition, des Aberglaubens, wenn man dieß Wort in seinem tiefsten Sinne nimmt. Die Offenbarung ist der Vorgang, durch welchen die Menschheit von der blinden, unfreien Religion erlöst wird, durch den also die freie, geistige Religion — die Religion der freien Einsicht und Erkenntniß — erst vermittelt und möglich gemacht ist. Eine philosophische Religionslehre also, welche jene ursprüngliche Gebundenheit und die Befreiung von dieser Gebundenheit ausschließen, nicht beachten wollte, würde völlig haltungslos und ungeschichtlich seyn.

Daß übrigens die durch Mythologie und die durch Offenbarung entstandene Religion in einem gemeinschaftlichen Gegensatz stehen gegen die Vernunftreligion, würde auch schon aus dem gemeinschaftlichen Schicksal der beiden ersten erhellen. Denn gleichwie man schon seit geraumer Zeit aus der geoffenbarten Religion alles Eigenthümliche derselben, unter dem Vorwand, dieß gehöre zur bloßen und zwar lediglich temporären Einkleidung, zu entfernen und sie auf diese Art alles dessen, was ihren Unterschied von der bloßen Vernunftreligion ausmacht, zu berauben, kurz, wie man überhaupt die geoffenbarte Religion durch Ausschließung ihres geschichtlichen Inhalts so viel möglich zu rationalisiren gesucht hat, gerade ebenso hat man in den gewöhnlichen Erklärungen auch die Mythologie zu rationalisiren gesucht, indem man alles, was ihr eigenthümlich ist, namentlich das Geschichtliche derselben, auch als bloße Einkleidung erklären — und als den eigentlichen Inhalt derselben nur wissenschaftliche, z. B. naturwissenschaftliche (physikalische, kosmogonische) Begriffe übrig lassen wollte. Wie dort das Christenthum, so sollte hier der uralte Glaube der Völker, für den auch sie einst lebten und starben, in bloße Philosophie aufgelöst werden. So fremd war der neueren Zeit jenes dunkle Gebiet einer blindlings, d. h. bloß natürlich sich erzeugenden Religion, in welches wir die Mythologie versetzen. Und nachdem man die eine Seite der nicht-wissen-

schaftlich, nicht aus Vernunft erzeugten Religion, nämlich die mythologische, auf diese Weise mißkannt hatte, war es unmöglich, die andere Seite — die durch Offenbarung entstandene Religion — richtiger zu erkennen. Vom Standpunkt des gemeinen, alles Geschichtliche schon in der Erklärung der Welt ausschließenden Rationalismus bieten die mythologischen Vorstellungen, als wahr angenommen, nur ein Gewirre der absurdesten, vernunftwidrigsten Vorstellungen dar. Nicht weniger muß jedem, der bloß den gemein rationalistischen Standpunkt kennt und von diesem herkommt, der geschichtliche Inhalt des Christenthums so ungereimt und anstößig vorkommen, als die Vorstellungen der Mythologie. Wie oft ist nicht das Geschichtliche des Christenthums als heidnisch erklärt worden (nicht die äußere Thatsache, sondern die höhere, z. B. die Präexistenz, das vorweltliche Daseyn Christi, sein Verhältniß als Sohn Gottes), und schon daraus als etwas, was die Vernunft unserer Zeit nicht mehr mit sich vereinigen könne. Das Wesentliche des Christenthums ist aber gerade das Geschichtliche desselben, nicht das gemein Geschichtliche, z. B. daß der Stifter unter Augustus geboren, unter Tiberius gestorben ist, sondern jenes höhere Geschichtliche, auf dem es eigentlich beruht, und das sein eigenthümlicher Inhalt ist; z. B. die Idee von einem Sohn Gottes, der, um die Menschheit wiederzubringen, Mensch geworden. Ich nenne es ein höheres Geschichtliches, denn der wahre Inhalt des Christenthums ist eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte. Das wäre also eine schlechte, das Eigenthümliche desselben völlig aufhebende Erklärung, welche etwa das Doktrinelle und das Geschichtliche unterscheiden und bloß jenes als das Wesentliche, als den eigentlichen Inhalt, das Geschichtliche aber als bloß Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst. Das Doktrinelle, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie etwa auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Christenthums, wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben; das Auszeichnende desselben, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade

das Geschichtliche. Wie dieses Geschichtliche des Christenthums, das so ganz aus dem Kreis des gemeinen Begreifens hinaustritt, wie dieses nun zugleich ein doktrinelles, d. h. ein objektiv wahres seyn könne, dieß war nach den bisherigen Standpunkten ganz unbegreiflich. Auch in dieser Beziehung war die Philosophie der Mythologie eine nothwendige Vorbereitung zu einer Philosophie der Offenbarung. Die Philosophie der Mythologie weist das Doktrinelle derselben nicht in einem von der geschichtlichen Form und Einkleidung verschiedenem Inhalt, sondern eben in ihrem Geschichtlichen selbst nach. Diese Identität des Doktrinellen und Geschichtlichen, wie sie in der Mythologie aufgezeigt worden, muß nun auch im Christenthum festgehalten werden. Wie die Mythologie durchaus eigentlich zu verstehen ist, und der wahre Sinn, das wahre Doktrinelle, eben in der eigentlich oder wörtlich verstandenen, nicht etwa in der allegorisch erklärten zu suchen ist, gerade so verhält es sich mit dem Christenthum.

Selbst diejenigen unter den Theologen, die den Werth des Geschichtlichen im Christenthum noch anerkennen, sind übrigens doch über die Realität desselben nichts weniger als im Reinen. Wenn man z. B. bei einem berühmten Theologen die naive Aeußerung findet: es sey eine besondere, ja die höchste und planmäßigste Weisheit darin zu erkennen, daß der Stifter des Christenthums sich zur Ausbreitung seiner Lehre nur solche Werkzeuge erwählt habe, die seine Lehre nur in der Form der Geschichte, d. h. also wohl nicht abstrakt-wissenschaftlich vortragen konnten, d. h. die so einfältig gewesen, daß sie die Lehre nur in der geschichtlichen Form mittheilen konnten: wenn selbst ein Planck auf solche Weise sich äußerte, so hätte man den ehrwürdigen Mann wohl fragen mögen, was denn von der Lehre noch übrig bleibe, wenn man die Form der Geschichte hinwegnehme, ob er dieses Geschichtliche des Christenthums wirklich für eine bloß zufällige Form halte, da es doch gerade das Wesentliche ist und auch von dem gelehrtesten und gewandtesten Dialektiker wie Paulus nicht anders vorgetragen werden konnte. Es ist überhaupt der Sache nicht gemäß, wenn nur von der Lehre Christi gesprochen wird. Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben

Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er *ist*, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine *Lehre*, es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist immer nur der Ausdruck dieser *Sache*, und wenn man sagen kann, daß in einer früheren Periode das Verständniß des Christenthums dadurch vorzüglich verdunkelt worden, daß über der *Sache* und gegen die objektive Gewalt, mit der diese bestand, *zu* sehr die Erkenntniß und die Lehre zurückgetreten ist, so muß man gestehen, daß in einer späteren Periode dem Christenthum noch größerer Schaden dadurch geschehen ist, daß über der hervorgehobenen und im Streit hin- und hergezogenen *Lehre* die eigentliche *Sache*, die Sache selbst ganz ins Dunkel zurückgetreten ist. — Ich will daher nur noch bemerken, daß meine Absicht bei dem gegenwärtigen Vortrag nicht etwa auf die Lehre, z. B. auf eine Dogmatik, nenne man diese auch etwa eine *speculative*, sondern — ich kann sagen — lediglich auf die Sache selbst geht, die ich in dem Zusammenhang jener großen *allgemeinen* Geschichte, welche nicht bloß das Menschengeschlecht, sondern die Schöpfung selbst von Anfang her begreift, darzustellen und verständlich zu machen suchen werde.

Ich glaube nun, so weit als es in einer bloßen Einleitung möglich ist, bewiesen zu haben, daß ohne eine vorausgegangene Philosophie der Mythologie auch keine Philosophie der Offenbarung denkbar ist. Die erstere werde ich aber hier nicht in ihrer ganzen materiellen Ausdehnung vortragen, sondern nur dasjenige aus ihr herausheben, was zur Philosophie der Offenbarung schlechterdings nothwendig ist. Wenn die eigentlichen *Ursachen* oder Principien, oder, wie ich mich auch ausdrückte, die *Faktoren* der falschen und der wahren Religion dieselben seyn müssen (denn sonst könnte die falsche überall nicht mehr Religion seyn), so werde ich eben nur *das Formelle*, d. h. die eigentlich wirkenden oder verursachenden Principien der Mythologie, erklären. Es wird überhaupt kein Theil meines Vortrags eine bloße Wiederholung seyn — auch nicht der allgemein philosophische, weil ich nämlich alles gleich in seiner *gegenwärtigen* Beziehung — in der Beziehung auf eine mögliche Philosophie der Offenbarung darstellen werde.

Zehnte Vorlesung.

Stets habe ich gesucht, auch wenn meine Vorträge auf einen speciellen Gegenstand sich bezogen, sie so einzurichten, daß sie zugleich als eine Einweihung in die höhere Philosophie selbst betrachtet werden konnten. Von dieser Gewohnheit werde ich nun allerdings auch dießmal nicht abgehen. Ich werde nichts, was zum Verständniß des folgenden Vortrags erforderlich ist, bloß stillschweigend voraussetzen. Ich werde also eigentlich nichts voraussetzen — nichts als diejenige logische Bildung, diejenige Fähigkeit zum Denken, die zum Verständniß jedes Vortrags, ja zu dem Studium der Logik selbst erforderlich ist. Ich werde so anfangen, daß jeder mir folgen kann, also ganz von vorn. Ich werde daher von den ersten Anfängen der Philosophie ausgehen, und diese dann bis zu dem Punkt führen, von welchem aus ein unmittelbarer Uebergang in den besonderen Gegenstand dieses Vortrags möglich ist.

Wenn man die Philosophie als die schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft erklärt, so läßt sich dieses zunächst subjektiv verstehen, nämlich etwa so: In der Philosophie müsse man mit jedem auf das möglichste Minimum der Erkenntniß oder gar auf das völlige Nichtwissen zurückgehen. Es möchte nun zwar jeder, der in irgend einer Zeit zur Philosophie kommt, besonders aber derjenige, der seine ersten Begriffe unter den Einflüssen einer alles anregenden, über alles redenden, aber über weniges oder nichts zur Klarheit gelangten Zeit gebildet hat — ein solcher besonders möchte gar vieler Vorübungen bedürfen,

um von der Verwirrung seiner bloß zufällig gebildeten Begriffe und den Angewöhnungen falscher Denkverknüpfungen oder eines alles vermengenden Sprachgebrauchs vor allem befreit und so für das wahre Wissen empfänglich gemacht zu werden. Aber diese Vorübungen, deren subjektive Nothwendigkeit in die Augen fällt, sind nicht die Philosophie in ihrer Objektivität, und die Philosophie selbst scheut sich keineswegs, bei ihrem ersten Auftreten, ja schon mit ihrem Namen die höchste Forderung auszusprechen. Sie kündigt sich nicht als eine Wissenschaft an, die auf gerathewohl, nämlich ohne eigentlich zu wissen, was sie wolle, oder etwa auch mit dem Vorsatz anfängt, sich allem blindlings zu unterwerfen, was durch eine gewisse Art der Gedankenverknüpfung herauskomme; sie kündigt sich vielmehr an als Wissenschaft, die einen bestimmten Zweck vor Augen hat, die etwas Bestimmtes erreichen will, und keineswegs gesonnen ist, auch das für wahr und für richtig gefunden zu halten, sich auch dem zu unterwerfen, was jenem entschiedenen Wollen widerstreitet oder gar widerspricht. Sie macht daher ganz unverholen zum voraus eine Forderung an sich selbst; sie verlangt von sich selbst, daß sie etwas Gewisses leisten oder erfüllen solle. Sogar der bloße Zusehende ist nicht gleichgültig bei dem, was die Philosophie etwa herausbringe, er schreibt sich ein Urtheil über die Sache zu, wenn auch nicht über die Mittel, mit denen sie zu Stande gebracht worden. Cervantes erzählt von einem Maler zu Ocanna, der, wenn man ihn fragte, was er male, antwortete: „was herauskommt". Indeß hat die Malerei noch immer eine große Freiheit. Ob sie eine Kirche oder (wie manche Niederländer) eine Küche, eine große heroische Handlung oder einen Jahrmarkt malt, immer erfüllt sie ihren Beruf. So ist es nicht mit der Philosophie. Keiner, auch von denen, die übrigens durchaus keinen Anspruch machen selbst zu philosophiren, wird z. B. zugeben, daß eine wesentlich unsittliche, alle Gründe der Sittlichkeit in sich aufhebende Lehre Philosophie sey, gesetzt selbst diese Lehre sey mit ungemeinem Scharfsinn, einer Consequenz und mit einem Schein von Wahrheit vorgetragen, den er sich selbst überwinden zu können nicht zutraut. Manche Schriftsteller, die übrigens eher unter die erbaulichen, als unter die philosophischen zu

rechnen sind, haben sich begnügt, philosophische Systeme vorzüglich von der sittlichen Seite anzugreifen. Indem sie aber auf das Wissenschaftliche derselben sich nicht einließen und dieses stillschweigend vorübergingen oder gar gelten ließen, zeigten sie die seltsame Meinung, als könnte ein überlegener Verstand auch etwa das wesentlich Unsittliche wahr machen. So kamen sie denn zuletzt dahin, den Verstand in ein völlig feindliches Verhältniß gegen alles zu bringen, was sie höhere Erkenntniß nannten, besonders gegen die religiöse und sittliche Ueberzeugung, so daß am Ende diejenige Philosophie für die religiöseste und sittlichste hätte gelten müssen, welche dem Verstand den geringst möglichen Einfluß auf sich verstattete. Aber so seltsam ist der Mensch nicht organisirt. Man kann sich überzeugt halten, und es ist Pflicht überzeugt zu seyn, daß alles Unsittliche auch an sich und in seiner Wurzel schon unverständig ist, und umgekehrt gerade das, was der höchste Verstand erkennt, seinem innersten Wesen nach sittlich und mit allen sittlichen Forderungen übereinstimmend seyn muß [1].

Wenigstens darin stimmen alle überein, daß die Philosophie etwas Vernünftiges herausbringen müsse. Sie gestehen also damit auch einen Zweck und ein Wollen ein. Die Frage, die sich über das Vernünftige erheben kann, ist nicht, ob man es wolle, sondern diese: was im gegebenen Fall das Vernünftige sey. Denn obwohl man behaupten kann, daß alles Wirkliche, soweit es ein wahrhaft Wirkliches ist, am Ende auch auf irgend eine Weise vernünftig seyn müsse, so ist doch dieses Vernünftige in gar vielen Fällen ein so unendlich Vermitteltes, daß es mit bloßer oder, wie man zu sagen pflegt, reiner Vernunft nicht als ein solches zu erkennen ist. In vielen Fällen ist das Vernünftige nur, was aus der gegenwärtigen, einmal eingesetzten Ordnung der Dinge mit Nothwendigkeit folgt. Hier reicht also die bloße Vernunft nicht zu, es muß auch die Kenntniß der wirklichen Verhältnisse, die Erfahrung hinzukommen. Die Welt, wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus als nach einem Werk der reinen Vernunft. Gar vieles ist in ihr,

[1] Man vergl. hiezu die ähnlichen Aeußerungen in Schellings Erster Vorlesung in Berlin. D. H.

das keineswegs bloße Folge der Vernunft, sondern nur Folge der Freiheit seyn zu können scheint. Man kann insofern noch immer mit größerer Richtigkeit sagen, das Absehen der Philosophie gehe auf das Sittliche, als es gehe auf das Vernünftige.

Daß das Wollen, welches die Philosophie leitet, und selbst wenn es nicht zum klaren Bewußtseyn kommen sollte, wenigstens als ein Trieb wirkt, der die Philosophie nach einem bestimmten Ziele hintreibt, daß dieses Wollen mehr ein sittliches Wollen ist, kann man auch noch aus einem andern Umstand schließen, nämlich aus der Erscheinung, daß in Sachen der Philosophie oder philosophischer Systeme der Vorwurf der Unwahrheit oder des Irrthums anders empfunden wird als in irgend einem andern Wissen. Denn wer einem andern sein philosophisches System angreift, greift im Grunde nicht bloß seinen Verstand, sondern zugleich seinen Willen an. Daher kommt es, daß in philosophischen Streitigkeiten von jeher eine eigenthümliche Leidenschaftlichkeit bemerklich geworden ist. Wer überwiesen wird, in der Philosophie das Rechte, d. h. das was eigentlich zu erreichen war, nicht erreicht zu haben, der fühlt sich immer dadurch zugleich in seinem moralischen Werth verkürzt, wie es denn allerdings ganz richtig ist: Wie der Mensch, so seine Philosophie.

Schon der Name Philosophie enthält, daß sie wesentlich ein Wollen ist. Philosophie heißt Liebe, Streben nach Weisheit. Also nicht jede Erkenntniß, gleichviel welchen Inhalts, sondern nur die Erkenntniß, welche Weisheit ist, genügt dem Philosophen. Der gemeine Sprachgebrauch selbst unterscheidet Weisheit von Klugheit. Klugheit wird schon demjenigen zugeschrieben, der sich vor Uebel zu hüten weiß. Soweit ist Klugheit etwas bloß Negatives. Sie gehört allerdings, wie zu allen menschlichen Geschäften, ebenso auch zur Philosophie, und zu dieser zwar ganz vorzüglich. Initium sapientiae stultitia caruisse. Es gehört große Vorsicht, Erfahrung, ja eine wahre Schlangenklugheit dazu, sich vor dem Irrthum zu hüten, da der Verleitungen zu demselben so viele und zahlreiche sind, die den Unerfahrenen gleichsam auf allen Punkten umgeben. Aber soweit hat die Klugheit die bloße Bedeutung eines Mittels.

Man nennt im Allgemeinen denjenigen klug, der zu seinen Zwecken die kürzesten und sichersten Mittel ebenso geschickt zu wählen als geschickt anzuwenden versteht, gleichviel von welcher Art diese Zwecke seyen, ob sittliche oder unsittliche, und ob die Mittel an sich verwerflich seyen oder Billigung verdienen. Klugheit verträgt sich also auch mit Zwecken, die an sich eigentlich keine Zwecke sind, denn nie kann das Unsittliche ein wahrer Zweck seyn. Weisheit wird man demjenigen nicht zuschreiben, der entweder unsittliche, oder auch an sich löbliche Zwecke mit unsittlichen Mitteln erreichen will, ein solcher sieht nie auf das wahre Ende, auf das eigentlich zuletzt oder in letzter Instanz seyn Sollende hinaus, sondern nur auf das jetzt und zunächst Mögliche. Weisheit also richtet sich nach dem zuletzt allein Bestehenden oder bestehen Könnenden, was eben das wahre, nämlich nicht ein selbst bloß vorübergehendes, sondern das bleibende Ende ist. Weisheit setzt also Erkenntniß dieses wahren Endes voraus. Aber ohne Erkenntniß des Anfangs gibt es auch keine Erkenntniß des Endes, und was sein Ende nicht finden kann, z. B. eine Rede, hat eigentlich nie seinen Anfang gefunden. Weisheit setzt also eine vom wahren Anfang bis ins wahre Ende hinausgehende Erkenntniß voraus. Der Mensch findet sich im Beginn seines Daseyns gleichsam in einen Strom geworfen, dessen Bewegung eine von ihm unabhängige ist, der er unmittelbar nicht widerstehen kann, und die er zunächst bloß leidet; dennoch ist er nicht bestimmt, sich von diesem Strom wie ein todtes Objekt bloß fortziehen oder fortreißen zu lassen, er soll den Sinn dieser Bewegung verstehen lernen, um ihr selbst in diesem Sinn förderlich zu seyn, und nicht etwa mit vergeblicher Anstrengung sich entgegenzustemmen, ferner um genau unterscheiden zu können, was unabhängig von ihm diesem Sinn gemäß oder zuwider geschieht, nicht um das Letzte immer direkt zu bestreiten, sondern um das Böse wo möglich selbst zum Guten umzulenken, und die Kraft oder Energie, die das nicht seyn Sollende entwickelt, selbst für die wahre Bewegung zu benutzen. Gesetzt nun aber, der Mensch hätte sich durch die möglich tiefste Nachforschung überzeugt, daß diese Bewegung schon in ihrem Anfang eine völlig blinde sey, und eben darum auch entweder

gar kein Ende habe, völlig zwecklos ins Unendliche fortschreite (die Geschichte kein Ziel habe), oder daß das Ende ein solches sey, das nur blindlings, in Folge einer blinden Nothwendigkeit erreicht wird, so würde er auch alsdann, wenn er nicht etwa den unnatürlichen Kampf des Stoikers gegen das unbezwingliche Schicksal kämpfen wollte, sich wohl entschließen, dieser unerbittlichen und unabwendlichen Bewegung sich zu unterwerfen und in seinem Thun soviel möglich anzuschließen, aber dieser Entschluß hätte dann offenbar mehr den Charakter der Klugheit als den der Weisheit. Soll also der Mensch sein Leben weislich, d. h. mit Weisheit, einrichten, so muß er voraussetzen, daß auch in jener Bewegung selbst Weisheit sey. Denn nur dann kann er sich ihr mit freiem Selbstwollen, d. h. als ein Weiser, hingeben und unterordnen.

Verlangt der Mensch eine Erkenntniß, die Weisheit ist, so muß er voraussetzen, daß auch im Gegenstand dieser Erkenntniß Weisheit sey. Es ist ein Axiom, das sich schon aus den ältesten Zeiten der griechischen Philosophie herschreibt: „wie das Erkannte, so das Erkennende", und umgekehrt. Das schlechthin Erkenntnißlose könnte auch durchaus nicht erkannt werden, d. h. Gegenstand der Erkenntniß seyn. Alles was Gegenstand der Erkenntniß ist, ist dieß nur soweit, als es selbst die Form und das Gepräge des Erkennenden schon an sich trägt, wie jedem einleuchten muß, der auch nur die Kantsche Theorie der Erkenntniß etwas geistreicher als gewöhnlich aufzufassen versteht. So auch die Weisheit. Es gibt keine Weisheit für den Menschen, wenn im objektiven Gang der Dinge keine ist. Die erste Voraussetzung der Philosophie als Streben nach Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand, d. h. daß in dem Seyn, in der Welt selbst Weisheit sey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit Voraussicht, Freiheit gesetztes Seyn. Die Philosophie setzt ein, nicht wie es sich trifft, sondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Voraussicht, und also mit Freiheit entstehendes Seyn voraus. Hieraus ergibt sich aber das folgende Allgemeine. Es kann überhaupt nicht die Absicht der Philosophie seyn, innerhalb des einmal gewordenen Seyns stehen zu bleiben, sie muß über dieses Seyn, das wirkliche, das gewordene, das zufällige hinausgehen können, um es zu begreifen.

Hiermit habe ich Sie denn zugleich in den eigentlichen Anfang der Philosophie gestellt. Der Anfang der Philosophie ist, was vor dem Seyn ist, versteht sich vor dem wirklichen, und ich bitte Sie nun, Ihre Aufmerksamkeit ganz diesem Begriff „dessen was vor dem Seyn ist" zuzuwenden. Nun scheint es aber gleich, daß, was vor dem Seyn ist, soweit es vor dem Seyn ist, eigentlich selbst noch nichts ist, nämlich nichts im Vergleich mit dem, was hernach seyn wird, oder im Verhältniß zu dem Seyn, über das wir eben hinausgegangen sind, das wirkliche. Obgleich aber hinausgegangen über das Seyn, betrachten wir das, was vor dem Seyn ist, doch nur in Bezug auf eben dieses Seyn, denn ein anderes Mittel es zu bestimmen oder zu erkennen, gibt es für uns nicht. Und da wir es denken oder setzen, eigentlich nicht zunächst um es selbst und an sich kennen zu lernen, sondern um das Seyn aus ihm zu begreifen, so ist es für uns auch vollkommen hinreichend, es vorerst nur in Bezug auf dieses Seyn zu bestimmen. In Bezug auf dieses Seyn ist es aber ganz Zukunft, es ist das noch nicht Seyende, aber das seyn wird. Der Ausgangspunkt der Philosophie ist soweit nicht das schon Seyende, sondern das, was seyn wird, und unsere nächste Aufgabe ist nun eben in dessen Wesenheit einzudringen, oder es nach diesem Begriff des absolut Zukünftigen — dessen was seyn wird — näher zu bestimmen. Hier scheint es nun aber: das, was seyn wird, könne seiner Natur nach, und wenigstens in unserem ersten Denken, nichts anderes seyn als das unmittelbar seyn Könnende. Es wird sich nachher anders finden, aber eben dieses mag als Beispiel dienen, wie wenig in der Philosophie dem ersten Gedanken zu trauen, wie jeder erst durch den Erfolg zu erproben ist. Unter dem unmittelbar Seynkönnenden ist nichts anderes zu denken als das, was, um zu seyn, schlechterdings nichts anderes voraussetzt als sich selbst, das, um zu seyn, nichts bedarf, als zu wollen, dem zwischen Seyn und Nichtseyn nichts in der Mitte steht, als eben dieses Wollen.

Ich wiederhole diesen Anfang.

Die erste Forderung an den, der zur Philosophie angeleitet zu

werden verlangt, ist, daß er sich über das vorhandene und schon bestehende Seyn hinweg an die Quelle alles Seyns versetze. Hierauf kann er nun, wie der Schüler im Faust, antworten:

An dieser Quelle will ich gerne hangen,
Doch sagt mir nur, wie kann ich hingelangen?

Nämlich wie soll ich es anstellen, diese Quelle des Seyns selbst zu denken, meiner Vorstellung von ihr einen wirklichen Inhalt zu geben? Denn ich sehe wohl: alle diejenigen Begriffe, durch welche wir das schon vorhandene Seyn bestimmen, müssen auf die Quelle des Seyns unanwendbar seyn. Ein Mittel zu ihrer Bestimmbarkeit ist jedoch gegeben. Denn obgleich vor und außer allem Seyn gedacht, ist sie doch nicht ohne Bezug auf das Seyn. Die Quelle des Seyns ist zu bestimmen als das allerdings noch nicht Seyende, aber, das seyn wird. Das nächste Verhältniß aber dieses noch nicht Seyenden, das jedoch der Voraussetzung nach seyn wird, zu dem Seyn, ist: das Seynkönnende zu seyn, wobei ich bitte, diesen Begriff nicht so zu denken, wie er von zufälligen Dingen gebraucht wird; es ist nicht ein abhängiges oder bedingtes, sondern das unbedingte Seynkönnende hier gemeint. „Das, was seyn wird, ist das unmittelbar ohne alle Vermittlung seyn Könnende“ heißt: es bedarf, um in das Seyn zu gelangen, nichts als des bloßen Wollens. Zu diesem Begriff des Wollens sind wir schon darum berechtigt, weil jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille ist, sowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können. Man unterscheidet in der Philosophie potentia und actus. Die Pflanze in statu potentiae — im Stande der bloßen Möglichkeit — ist der Keim; die sich entwickelnde, oder auch die schon entwickelte Pflanze ist die Pflanze in actu. Nun aber ist das Seynkönnende, von dem hier die Rede ist, nicht eine solche bedingte, es ist die unbedingte potentia existendi, es ist das, was unbedingt und ohne weitere Vermittlung a potentia ad actum übergehen kann. Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang a potentia ad actum als im Wollen. Der Wille an sich ist die Potenz κατ᾽ ἐξοχήν, das Wollen der Actus κατ᾽ ἐξοχήν. Der

Uebergang a potentia ad actum ist überall nur Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seynkönnende also ist dasjenige, was, um zu seyn, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Seyn besteht ihm eben im Wollen; es ist in seinem Seyn nichts anderes als Wollen. — Kein wirkliches Seyn ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes, Wollen denkbar. Daß irgend etwas ist, also das Seyn irgend eines Dings erkenne ich nur daran, daß es sich behauptet, daß es anderes von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt. Das absolut Widerstandlose nennen wir Nichts. Was Etwas ist, muß widerstehen. Das Wort Gegenstand selbst, mit dem wir das Reelle in unserer Erkenntniß bezeichnen, sagt eigentlich nichts als Widerstand oder ist ebensoviel als Widerstand. Widerstand aber liegt eigentlich bloß im Wollen, nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen.

Die Unterschiede, die wir zwischen den Dingen wahrnehmen, bestehen nicht darin, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, daß einige absolut willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend sind. Der Unterschied besteht nur in der Art des Wollens. Z. B. der sogenannte todte Körper will eigentlich nur sich, er ist von sich selbst gleichsam erschöpft und eben darum impotent nach außen, wenn er nicht excitirt wird, er ist von sich gesättigt (so muß er also ein Leeres seyn), von sich selbst erfüllt, daher er auch nichts weiter ist als eben der erfüllte Raum, d. h. die erfüllte Leere, das erfüllte Wollen, denn alles Wollen ist eigentlich eine Leere, ein Mangel, gleichsam ein Hunger; der todte Körper besteht durch ein bloß selbstisches, an sich selbst sich erschöpfendes und schon darum blindes Wollen. Der todte Körper hat genug an sich, und will nur sich. Das Thier, schon die lebendige Pflanze, der man ja einen Lichthunger zuschreibt, will etwas außer sich, der Mensch will etwas über sich. Das Thier ist durch sein Wollen außer sich gezogen, der Mensch im wahrhaft menschlichen Wollen über sich gehoben.

Der Unterschied zwischen dem bloß natürlichen Widerstand, den ein Körper dem auf ihn Eindringenden leistet, und den ein menschlicher Wille dem Zwang oder selbst den reizendsten Lockungen entgegensetzt, der Unterschied dieses Widerstandes ist nicht ein Unterschied der Kraft selbst; wie ließe sich dieß denken? Die Kraft ist in beiden dasselbe, in beiden Wille, nur daß im bloß natürlichen Widerstand blinder Wille, im moralischen Widerstand freier, besonnener Wille ist, der ja übrigens da, wo die Kraft eines starken, ausgesprochenen Charakters hinzukommt, selbst die Natur eines gleichsam blinden annimmt, und mit derselben Sicherheit und Entschiedenheit wie ein blinder wirkt. — Also Wille ist überall und in der ganzen Natur von der tiefsten bis zur höchsten Stufe. Wollen ist die Grundlage aller Natur. Jenes ursprünglich Seynkönnende aber, dem der Uebergang vom nicht Seyn zum Seyn nur ein Uebergang vom nicht Wollen zum Wollen ist, kann in seinem Seyn auch nichts anderes seyn als eben ein aktiv gewordener, gleichsam entzündeter Wille. Nichtwollen ist ein ruhendes, Wollen ein entzündetes Feuer, wie wir selbst im gemeinen Leben von einem Feuer des Wollens, der Begierde reden. Das ursprüngliche Seyn besteht daher bloß in einem entzündeten Wollen; überall, wo ein zuvor ruhendes, insofern bloß potentielles und unfühlbares Seyn sich fühlbar macht, jede erste Seyns-Entstehung, namentlich in der organischen Natur, ist Entzündung oder von Entzündung begleitet.

Alle diese Erläuterungen waren bloß nöthig, um den Sinn und das ganze Gewicht jener ersten Bestimmung einzusehen, der Bestimmung: das, was vor dem Seyn, ist oder das, was seyn wird (dieses eigentlich noch völlig Unbestimmte, das wir eben erst zu bestimmen suchen), ist das unmittelbar Seynkönnende. Nachdem nun aber erklärt ist, was unter dem unmittelbar Seynkönnenden zu verstehen ist, läßt sich leicht einsehen (hiermit gehe ich zu einer neuen Bestimmung über), daß, auf diese Weise bestimmt, das, was vor dem Seyn ist, nicht eigentlich ein zu seyn oder nicht zu seyn Freies, und also (da es bei ihm bloß um Seyn und Nichtseyn sich handelt) überhaupt kein Freies seyn könnte. Ich sage: wenn das, was seyn wird, nichts anderes als

das unmittelbar Seynkönnende ist, so kann es nicht das frei in das Seyn sich Bewegende seyn. Denn einer solchen unmittelbaren potentia existendi ist es vielmehr natürlich sich in das Seyn zu erheben; sie hätte eigentlich gar keine Wahl, ins Seyn überzugehen oder nicht überzugehen; sie wäre durch nichts vom Seyn abgehalten oder abzuhalten, ja wir müßten uns wundern, sie nicht schon immer übergegangen zu finden; wir könnten sie eigentlich als potentia existendi, wir könnten sie eben darum als das, was seyn wird, nicht festhalten, sie wäre schon immer Seyendes, und zwar, wie leicht einzusehen, blind Seyendes. Denn es ist einleuchtend, daß jener Wille, wenn er sich einmal erheben, einmal entzündet hat, nicht mehr sich selbst gleich ist. Er ist nicht mehr, was seyn und nicht seyn kann, sondern was seyn und nicht seyn konnte. Ein größerer Umsturz läßt sich nicht denken. Alles, von dem wir sagen, daß es seyn und nicht seyn konnte, ist nur ein zufällig Seyendes, aber eben dem zufällig Seyenden wird sein Seyn zur Nothwendigkeit, d. h. es ist das nicht mehr nicht seyn Könnende, in diesem Sinn also das nothwendig Seyende. Wie der Mensch ein anderer ist vor der That, gegen die er sich noch frei verhält, und nach vollbrachter That, wo diese für ihn selbst zur Nothwendigkeit wird, sich gegen ihn umwendet und nun ihn sich unterwirft, so ist das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr reines Wesen (Wesen ist eben das, was sich noch kein Seyn zugezogen, was noch unbefangen ist mit dem Seyn — frei gegen das Seyn) — so also ist das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr das vom Seyn freie, Seyn-lose Wesen, sondern es ist das mit dem Seyn gleichsam Geschlagene und Behaftete, das außer sich, nämlich das außer seinem Können Gesetzte, das sich selbst gleichsam verloren hat und nicht mehr in sich selbst zurück kann, das außer sich Seyende in demselben Sinn, in welchem man von einem Menschen sagt, er sey außer sich, nämlich seiner selbst nicht mächtig, er habe sein Können verscherzt. Mit nichts (im Vorbeigehen zu sagen) soll der Mensch sparsamer seyn als mit seinem Können, denn darin besteht seine wahre Kraft und Stärke, und was er als Können in sich bewahrt, das eben ist sein unsterblicher, sein nicht zu verlierender

Schatz, aus dem er schöpfen, aber den er nicht erschöpfen soll. Das unmittelbar Seynkönnende außer sich, d. h. außer seinem Können, gesetzt, ist also das seiner selbst Ohnmächtige, Besinnungslose, *τὸ ἐξιστάμενον*, das durch eine falsche Ekstasis außer sich Gesetzte und in diesem schlechten Sinn Existirende.

Das unmittelbar Seynkönnende, inwiefern es dieß ist, ist noch Quelle des Seyns, hat es sich aber einmal in das Seyn erhoben, so ist es zwar Seyendes, aber das aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und auch nicht wieder dahin zurück kann; es heißt hier: facilis descensus Averni; sed revocare gradum — das eben wäre ihm unmöglich. Es ist jetzt das nicht mehr nicht seyn Könnende. Aber die eigentliche Freiheit besteht nicht im seyn-, nicht im sich äußern- — sondern im nicht seyn-, im sich nicht äußern-Können, wie man den Besonnenen mehr erkennt an dem, was er nicht thut, als an dem, was er thut. Als das, was es ist, als reines Seynkönnendes, könnte es sich im wirklichen Seyn niemals habhaft werden. Es ist also immer nur das auf Kosten seiner selbst, d. h. mit Verlust seiner selbst, Seyende. Es ist auf eine Spitze gestellt, wo es sich gleichsam keinen Augenblick erhalten kann. Wir könnten also selbst dieß, wovon wir ausgegangen sind, daß der Anfang das Seynkönnende ist, daß also das Seynkönnende Ist, selbst dieses könnten wir nicht mit Entschiedenheit aussprechen. Das, was seyn wird, ist das Seynkönnende und ist es auch nicht. Es ist's nämlich, wenn es sich nicht bewegt, nicht erhebt in das Seyn, es ist's nicht, nämlich es ist's nicht so, daß es nicht auch das Gegentheil, das blindlings Seyende seyn könnte. Wenn es aber Einmal kann, warum ist es nicht von jeher übergegangen, da es ihm natürlich ist sich in das Seyn zu bewegen, wenn es nicht durch einen entgegengesetzten Willen davon abgehalten ist? Da es also bloß, oder für sich, oder absolut gesetzt, gar nicht festzuhalten ist, so würden wir es gar nicht mehr als Seynkönnendes antreffen, wir würden es gleich nur finden im Seyn, als ein Seyn, das seinen eignen Anfang verschlungen, sich selbst als Wille, als Ursache vernichtet hätte — als Seyn, dem wir eben darum selbst keinen Anfang wüßten.

Wenn wir also das, was seyn wird, als solches denken, wenn wir es überhaupt als Seynkönnendes festhalten, setzen wollen (was zunächst unsere Absicht ist), so können wir es nicht bloß als das Seynkönnende denken, wir müssen aussprechen, daß es mehr ist als nur dieses. Indem wir sagten: das, was seyn wird, oder das Wesen (denn das Wesen ist noch außer und über dem Seyn) indem wir sagten: das Wesen ist unmittelbar das Seynkönnende, haben wir uns nicht anheischig gemacht, daß es nicht mehr als dieses seyn soll. Nun entsteht aber die Frage, was es denn außerdem seyn könnte; und davon jetzt!

Wir haben es also primo loco gesetzt als das nur Seynkönnende — in beiderlei Sinn, als nicht Seyendes und ferner als das nur übergehen Könnende — als solches hat es ein unmittelbares Verhältniß zum Seyn. Ein solches unmittelbares Verhältniß kann nun aber nicht zum zweitenmal gesetzt werden. Sein nächstes Verhältniß zum Seyn wird schon nur ein mittelbares seyn können. Wenn es primo loco, d. h. in seinem unmittelbaren, unvermittelten Verhältniß zum Seyn, das Seynkönnende ist, so wird es secundo loco nur als das nicht Seynkönnende zu bestimmen seyn. Damit wird aber nichts gesagt seyn, wenn wir es nicht sogar als das Gegentheil des Seynkönnenden bestimmen. Das Gegentheil des Seynkönnenden, welches insofern das nicht seyende ist — das Gegentheil des Seynkönnenden ist aber das rein Seyende.

Um sich dieses ganz deutlich zu machen, überlegen Sie Folgendes.

Wir hatten das, was vor dem Seyn ist, bestimmt als das Seynkönnende. Nun zeigte sich aber das Seynkönnende als das für sich nicht Festzuhaltende, als die eigentliche natura anceps. Eben darum gingen wir zu einer zweiten Bestimmung über. Der Sinn oder die Absicht unseres Uebergangs war also, das Seynkönnende als Seynkönnendes festzuhalten, es vor dem Uebertritt in das Seyn zu bewahren. Wir wollen es als Seynkönnendes, heißt: wir wollen, daß es als potentia pura, als reines Können, als Können ohne Seyn stehen bleibe. Dieß kann es aber nur, wenn es zum Ersatz gleichsam des

Seyns, das es annehmen, sich zuziehen könnte, und das also ein bloß zugezogenes seyn würde, wenn zum Ersatz dieses zufälligen Seyns Es selbst auch an und vor sich schon, d. h. ohne sein Zuthun, das rein Seyende ist. Als das bloß Seynkönnende würde es vor allem Denken, oder, wie die deutsche Sprache vortrefflich sich ausdrückt, unvordenklicher Weise in das Seyn übergehen; es kann also nicht bloß Seynkönnendes seyn, oder es bleibt nur insofern als Seynkönnendes stehen, als es in diesem Stehenbleiben ebensowohl das rein, d. h. das unendliche, von keinem Können begrenzte Seyende ist. — Dieß ist also ein neuer Punkt unserer Entwicklung, wobei ich nur noch eine Bemerkung über den Gang der Philosophie einstreuen will, daß nämlich jedes Moment dieser Bewegung erst vollkommen verstanden wird im Weggehen von demselben, ungefähr wie der Mensch einen früheren Moment seines Lebens besser begreift, wenn er ihn verlassen hat und in einen folgenden übergegangen ist, als in jenem Moment, weßwegen man eben in der Philosophie, wo die rechte Idee nur successiv erzeugt werden kann, das Ganze erwarten muß, um das Einzelne vollkommen zu verstehen.

Die erste Schwierigkeit nun, die Sie bei diesem Uebergang finden müssen, wird unstreitig folgende seyn. Sie werden mich fragen: Wie kann eben das, von dem wir annehmen, es sey vor und über dem Seyn — oder wie kann eben das, von dem wir bisher gar nicht anders gesprochen haben, als von einem vor und über dem Seyn zu Denkenden, wie kann eben dieses dennoch zugleich als das rein Seyende bestimmt werden? Hierauf will ich nun also Folgendes bemerken: nämlich 1) daß wir überhaupt nicht gemeint seyn konnten, das, was vor und über dem Seyn gedacht wird, darum als das überall nicht und auf keine Weise Seyende zu denken. Es ist nur gegen das später hervortretende Seyn als nichts, in sich aber nicht nichts, es Ist nur nicht in dem Sinn, wie das, was nachher seyn wird. Schon das Seynkönnende ist ja eben darum, weil es dieß ist, nicht nichts, es ist das nicht actu Seyende, es ist nur das nicht außer sich, aber darum nicht das auch in sich nicht Seyende, es ist vielmehr gerade das nur in sich, das bloß urständlich, nicht gegenständlich Seyende. Es Ist, wie ein Wille ist, der

sich noch nicht geäußert hat, der also nach außen auch = o ist, von dem daher niemand weiß, der niemand gegenständlich ist, also es Ist, wie der urständliche Wille, der Wille vor seiner Aeußerung auch ist. Wir könnten für diese Art des Seyns, zu großer Erleichterung des Verständnisses, wohl ein eignes Wort, anstatt des jetzt zu allen Arten des Seyns promiscue angewendeten Worts Seyn, brauchen, wenn nicht leider in der deutschen Sprache das alte Verbum Wesen außer Gebrauch gekommen wäre (es findet sich nur noch in der vergangenen Zeit — in der Form gewesen), wir könnten jenes ungegenständliche Seyn, das darum nicht ein völliges nicht-Seyn, sondern eben nur das noch bloß urständliche ist, das rein Wesende nennen. Und so wäre dann dagegen das Seyn dessen, was wir das rein Seyende nennen, das rein seyende Seyn. Wie nun aber (und dieß ist der zweite Punkt meiner Erläuterung), gleichwie, oder gerade ebenso, wie das bloß Seynkönnende, soweit es dieß ist, gegen das wirkliche Seyn als nichts ist — gerade ebenso ist auch das rein Seyende, in dem Sinn, wie wir es nehmen, gegen das actu Seyende als nichts, denn das actu Seyende ist kein rein Seyendes, eben weil es a potentia ad actum übergegangen ist. Es hat also an der Potenz eine Negation in sich — es ist nicht rein positiv, denn die Potenz, die ihm vorausging, ist die Negation des Seyns, das es jetzt hat, diese Negation kann es aber nicht loswerden, es bleibt immer das aus negativ positiv gewordene, d. h. es hat das Negative zu seiner immerwährenden Voraussetzung. Dagegen das rein Seyende (in unserem Sinn) ist das positiv seyende, in dem gar nichts von einer Negation ist. Wenn nun das actu Seyende nicht das rein Seyende ist, so folgt, daß umgekehrt das rein Seyende nicht das actu Seyende ist — und daß es sich gegen das actu Seyende vielmehr ebenfalls als nichts, gerade so wie das bloß Seynkönnende verhält.

Da es wesentlich ist, daß dieser Begriff des rein Seyenden gleichsam ganz durchsichtig sey, so will ich ihn noch von einer andern Seite darstellen.

Wir haben früher das bloß Seynkönnende verglichen mit einem

noch ruhenden, d. h. nicht wollenden Willen. Der Wille, der nicht will, ist allerdings als nichts; insofern entsteht jedes Wollen, jede Begierde wie aus dem Nichts. Wenn eine Begierde in uns entsteht, so ist auf einmal ein Seyn da, wo vorher keines war. Deßwegen fühlen wir uns von einer Begierde bedrängt, denn sie nimmt einen Raum ein, der vorher frei war, in dem wir uns frei fühlten, und wir athmen gleichsam auf, wenn wir diese Begierde wieder loswerden. In dem Seynkönnenden liegt der Keim einer Begierde, eines Wollens. Das Seynkönnende ist der wollen könnende Wille: als der bloß wollen könnende ist er also als nichts. Wenn nun der nur noch nicht wollende, aber wollen könnende Wille als nichts ist, so muß der nicht wollen könnende Wille noch mehr dem nichts gleich seyn. Nun gerade dieß ist das Verhältniß zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Das seyn Könnende ist = dem wollen könnenden Willen, das rein Seyende ist = dem völlig willen- und begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen, denn es hat das Seyn nicht zu wollen, weil es das von selbst, d. h. das an und vor sich, gleichsam ohne sich selbst Seyende ist. Das rein Seyende steht also sogar noch entfernter von dem wirklichen Seyn als das Seynkönnende, welches gleichsam in der unmittelbaren Opportunität zu dem aktuellen Seyn ist (um einen Ausdruck der Aerzte zu entlehnen); darum haben wir auch zuerst von dem Seynkönnenden und hernach erst von dem rein Seyenden gesprochen, denn diese ganze Folge bestimmt sich nach der Nähe oder Entfernung von dem wirklichen Seyn. Das Seynkönnende aber ist das Nächste, das rein Seyende ist das Entferntere vom Seyn. Denn da in diesem keine Potenz ist, so ist leicht einzusehen, daß es erst in statum potentiae gesetzt werden müßte, um a potentia ad actum überzugehen. Es setzt also, um actu seyn zu können, etwas voraus, von dem es in statum potentiae gesetzt, d. h. von dem es in seinem Seyn negirt wird. Es ist also auch nicht das unmittelbar seyn Könnende, nämlich actu seyn Könnende, das Seynkönnende selbst aber setzt nichts voraus, um actu zu seyn, eben weil es selbst Potenz ist. Wir hätten ebenso gut umgekehrt den Begriff des rein Seyenden deduciren können aus dem Begriff

des bloß mittelbar seyn Könnenden. Das, was seyn wird, muß natürlich Einmal oder zuerst das unmittelbar seyn Könnende seyn. Wenn es aber nicht bloß das Seynkönnende ist, so kann es dann in der nächstfolgenden Bestimmung nicht wieder das unmittelbar, sondern nur das bloß mittelbar Seynkönnende seyn. Was ist denn aber das nur mittelbar Seynkönnende? Antwort: das, in dem kein Können, keine Potenz, das also purus actus ist. Dieses, um a potentia ad actum überzugehen, also um wirklich zu seyn, muß erst in potentiam gesetzt werden, da es von sich selbst nicht Potenz ist.

Bei Gelegenheit dieser Bestimmung kann nun aber eine Incidentfrage entstehen, die zwar nicht jetzt gleich im vollständigen Zusammenhang sich beantworten läßt, die ich aber doch nicht zurückweisen wollte, weil sie doch den einen oder andern hätte bedenklich machen können.

Man könnte also fragen: wie ist es möglich, das, was seyn wird, auf einer zweiten Stufe, als das rein, unendlich, gleichsam willenlos Wollende zu denken? Die Schwierigkeit ist nämlich diese. Jedes Wollen, in welchem das Wollende sich selbst will, ist eo ipso schon nicht ohne einen Uebergang a potentia ad actum zu denken, denn was sich selbst will, geht von sich selbst als bloße Potenz oder Möglichkeit zu sich selbst als Actus. Das rein Wollende also, in dem kein solcher Uebergang ist, kann eben darum nur dasjenige seyn, das schlechterdings nicht sich will, also, da es doch ein Wollendes ist, ein anderes als sich will. Das rein Wollende darf nicht sich wollen, es muß ein absolut unselbstisches Wollen seyn, sein Weg geht also von ihm selbst hinweg auf ein anderes. Woher nun aber dieses andere? Es ist leicht hierauf zu antworten.

Ueberlegen Sie Folgendes. Das, was seyn wird, inwiefern es bloß das Seynkönnende, also das Nächste am Seyn ist, dem also nichts weder im Seyn noch in der Möglichkeit zum Seyn zuvorkommt, hat insofern nichts vor sich — es fehlt ihm an der Supposition jedes Wollens, nämlich daß man etwas habe, das man wollen könne, es ist ganz bloß in diesem Betracht, und es erscheint insofern als die Armuth, die Bedürftigkeit selbst, es kann also nur sich als sich, als dieses wollen, wenn es will, und darum ist ihm eigentlich bestimmt,

nicht zu wollen, reines Können, Nichtwollen, bloßer Wille zu bleiben. Ganz anders aber verhält es sich mit eben demselben, nämlich mit dem, was seyn wird, inwiefern es nicht das bloß Seynkönnende, sondern das rein Seyende ist. Denn als dieses, als das rein Seyende, hat es allerdings Sich als das bloß Seynkönnende vor sich, es hat also etwas, das es wollen kann, ohne sich als sich zu wollen. Man könnte nämlich freilich sagen: wenn es Sich als das Seynkönnende will, so will es ja doch auch sich selbst. Ganz richtig. Aber es will nicht Sich als Sich, es will nicht Sich als das rein Seyende (mit einem solchen auf sich selbst zurückgehenden Willen würde es sich selbst als rein seyendes verderben), — es will nicht Sich als das rein Seyende, sondern Sich als das Seynkönnende, und demnach als ein anderes. Ja es ist ihm nur eben dadurch, daß es Sich als das Seynkönnende vor sich hat, gegeben, das rein Seyende oder, was dasselbe ist, das rein Wollende zu seyn, das im Wollen nicht Sich als Sich zu wollen braucht. Der Wille, der nichts vor sich hat, wenn er nicht reiner Wille bleibt, kann nur selbstisch seyn. Das Unselbstische ist nicht primo loco zu denken. So viel also, um die etwa aufzuwerfende Frage vorläufig zu beantworten. Denn wie nun, oder auf welche Weise das, was seyn wird, als das rein Seyende sich als das Seynkönnende will, dieß werde ich erst in einer demnächst folgenden Erörterung vollkommen deutlich machen können. Vor jetzt war es hauptsächlich bloß darum zu thun, zu zeigen, daß das rein Seyende, oder im völlig parallelen Ausdruck, das rein und unendlich Wollende noch immer gegen das actu Seyende, actu Wollende sich als Ueberseyendes verhalte, daß es also kein Widerspruch sey, wenn wir sagen: das, was seyn wird — eben dasjenige also, welches das Seynkönnende ist, dasselbe ist in einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seyende.

Jetzt aber gehen wir zu andern Fragen über. Bis jetzt haben wir bloß diese Begriffe des Seynkönnenden und des rein Seyenden und ihr Verhältniß zueinander erörtert. Ich weiß wohl, daß diese Erörterung besonders für den, der zuerst zur Philosophie kommt, oder auch vielleicht die Denk- und Redeweise einer ganz anderen Philosophie

gewohnt ist, nicht leicht zu verstehen ist, und daß eine solche nicht eigentlich fortschreitende, sondern bei Begriffsbestimmungen sich verweilende Erörterung überhaupt nichts Anziehendes hat. Denn ihr Anziehendes erhält jede eigentlich erst durch die Folge, indem man sieht, wozu diese Begriffe gebraucht werden, wohin sie führen, und eine Entwicklung insbesondere, die ihren Gegenstand als einen zukünftigen behandelt, die gleich nur von dem ausgeht, was seyn wird (was also soweit noch bloß im Begriff vorhanden ist, denn das Wort Begriff wird zwar sehr mannichfaltig, d. h. sehr confus, gebraucht — aber hat etwas Eigenthümliches, unter anderem z. B. dem Wissen oder der Erkenntniß Entgegengesetztes, kurz der Begriff als Begriff ist nur der Begriff des noch nicht Seyenden, des Zukünftigen. — „Das, was seyn wird," ist also der Begriff par excellence, und die bisher entwickelten Bestimmungen sind nur Bestimmungen dieses Begriffs *κατ' ἐξοχήν*, d. h. sie sind selbst die Begriffe par excellence, und außer denen es keine anderen gibt — doch davon wird später ausführlich die Rede seyn —), aber eine Entwicklung, die in diesem Sinn vom Begriff ausgeht, also dem bloß Zukünftigen, jetzt noch nicht Seyenden zusteuert, wird besonders schwer gefunden, weil der Lernende sich vorkommt, als würde er gleichsam im Dunkel geführt, in dem er nicht sieht, wo die Sache hinaus will — und das ist doch, sagt man, ein billiges und gerechtes Verlangen, daß man, um sich Mühe zu geben, erst wisse, wohin der Weg führe. Allein, meine Herrn, theils soll man eben an den Begriffen und deren Bestimmungen selbst sich erfreuen lernen, dadurch erst zeigt einer, daß er Geschmack an der Philosophie hat, daß ihn die Erörterung der Begriffe an sich interessirt, auch wenn er noch nicht weiß, wozu sie dienen oder wohin sie führen, theils muß man die Ungeduld, die gern gleich das Ziel sehen möchte, zu mäßigen wissen; schon Aristoteles sagt: der Lernende muß glauben, d. h. nicht er muß immerfort und gleichsam ewig nur glauben, aber er muß glauben, solange er noch der Lernende ist, d. h. bis er vollständig unterrichtet ist, bis das Ziel mit ihm erreicht ist. Glauben Sie nur auch — vertrauen Sie auf den Erfolg, ich werde die Idee, um die es zu thun ist (der erreichte Gegenstand des Begriffs ist die

Idee), ich werde nicht ablassen, ehe ich Ihnen diese Idee vollkommen deutlich gemacht habe. Dazu müssen Sie mir aber Zeit gönnen, — mir zugeben, daß ich nicht sprungweise, sondern nur Schritt vor Schritt gehe.

Jetzt aber sind wir an einen Punkt gekommen, wo unsere Erörterung allmählich aus dem dichten Wald in eine freiere, offene Gegend hervortritt. Zwei Fragen stehen nun zunächst vor uns. Ich wiederhole zuerst den Satz, bei dem wir noch immer stehen. Eben das oder dasselbe, was seiner ersten Bestimmtheit nach das Seynkönnende ist, ist in einem zweiten Begriff oder in einer zweiten Bestimmung jenes absoluten Begriffs das rein Seyende. Bis jetzt habe ich nur die zwei Extreme dieses Satzes, wie man sich in der Logik ausdrückt, d. h. die beiden in ihm verbundenen Begriffe — den Begriff des Seynkönnenden und den des rein Seyenden erklärt. Jetzt wird es darauf ankommen, die Verknüpfung, die copula selbst, die Art der hier behaupteten Identität zu erklären. Wenn ich sage, dasselbe, was das Seynkönnende, dasselbe ist auch, wiewohl diverso respectu, in einem andern Anblick, ist eben dieses auch das rein Seyende: — was bedeutet hier dieses ist? Indem ich sage, dasselbe, was das Seynkönnende, (dasselbe, wiewohl nicht als dasselbe) ist auch das rein Seyende, so drücke ich hiermit eine Identität aus zwischen dem unmittelbar Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Wie ist diese Identität zu verstehen? Denn bekanntlich gibt es sehr verschiedene Arten, sich eine Identität zwischen zwei übrigens voneinander Unterschiedenen zu denken. Mit der Beantwortung dieser Frage wird es schon um vieles lichter werden. Dann werden wir zur zweiten Frage schreiten können, zu der Frage: was denn nun eigentlich mit diesem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen sey; und von da werden nur noch wenige Schritte seyn — zu der Idee selbst.

Um nun also gleich zu der ersten Frage überzugehen, wie ist in dem Satz: das Seynkönnende ist auch das rein Seyende, dieses ist, wie ist die hier behauptete Identität zu verstehen? Denn allerdings könnte die Verknüpfung auf verschiedene Weise gedacht werden. Z. B. so, daß das, was seyn wird — dieses Subjekt eines noch zukünftigen Seyns,

wie wir es auch nennen können, daß dieses Subjekt zweimal gesetzt wäre, einmal als Seynkönnendes, das anderemal als rein Seyendes, so daß diese zwei Gestalten seines Wesens zwar sich gegenseitig ergänzten (das Seynkönnende z. B. nicht festzuhalten wäre ohne das rein Seyende), aber daß sie — außereinander wären. Aber so ist es durchaus nicht gemeint. Die Identität muß vielmehr im strengsten Sinn genommen werden, als substantielle Identität. Die Meinung ist nicht, daß das Seynkönnende und das rein Seyende, jedes als ein für sich Seyendes, d. h. jedes als Substanz, gedacht werde (denn Substanz ist, was für sich selbst außer einem andern besteht). Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen. Die Meinung ist also nicht, daß das Seynkönnende außer dem rein Seyenden sey, sondern die Meinung ist, daß eben dasselbe, d. h. eben dieselbe Substanz, in ihrer Einheit, und ohne darum zwei zu werden, das Seynkönnende und das rein Seyende sey. Wir setzen nicht 1 + 1, sondern wir setzen immer nur Eins, aber dieses Eine, das darum, weil es das Seynkönnende und ebensowohl auch das Seyende ist, nicht aufhört Eines zu seyn, dieses Eine ist eben in seiner Einheit das Seynkönnende und das rein Seyende, also gewissermaßen das Gegentheil seiner selbst. Nun werden Sie aber fragen, wie es möglich sey, daß die zwei nicht außereinander seyen, d. h. daß sie sich nicht ausschließen. Es liegt mir also ob zu zeigen, daß sie des Gegensatzes ohnerachtet sich doch in der That nicht ausschließen.

Ich habe schon bemerkt, daß diese Bestimmungen dessen, was seyn wird, und das insofern vor und über dem Seyn ist, daß diese Bestimmungen sich gleichwohl nur auf das künftige Seyn beziehen. Können wir nun zeigen, daß sie sich zu dem künftigen, d. h. zu dem wirklichen Seyn, ganz gleich verhalten, so haben wir eben damit gezeigt, daß sie auch einander gleich sind und sich nicht ausschließen. Nun haben wir aber das Erste im Grunde schon gezeigt. Wir haben gezeigt, daß nicht bloß das nur Seynkönnende, sondern ganz ebenso auch das rein Seyende gegen das künftige Seyende sich als nichts verhalten. Nun schließt aber wohl ein Etwas

das andere Etwas von sich aus, aber was selbst nichts ist, kann auch von nichts anderem ausgeschlossen werden. Schon hieraus also erhellt die gegenseitige Nichtausschließlichkeit jener beiden Begriffe, und daß das bloß seyn Könnende und das rein Seyende nur Bestimmungen Eines und desselben, nicht aber zwei für sich selbst Seyende sind.

Um jedoch diesen abstrakten Beweis anschaulicher zu machen, wollen wir ihn noch von einigen Seiten weiter ausführen.

Ich habe schon gezeigt, daß wir das Seynkönnende, sofern es bloß dieses ist, also nicht ins wirkliche Seyn übergeht, als den nicht wollenden Willen bestimmen können — das rein Seyende dagegen als das rein und bloß, als das gleichsam willenlos Wollende, als Wollen, dem kein Wille vorhergeht. Nun habe ich aber zugleich gezeigt, daß das rein und gleichsam unendlich Wollende ebensowenig **eigentlich** will, nämlich ebensowenig von Nichtwollen zu Wollen übergeht, als das nicht Wollende. Das unendlich Wollende ist daher wie das nicht Wollende. Das Gemeinschaftliche beider ist, nicht a potentia ad actum, von Nichtwollen zu Wollen überzugehen. Der nicht wollende Wille ist bloße Potenz, und geht insofern nicht zum Actus über, der bloß und unendlich wollende ist bloßer Actus, und geht insofern auch nicht von Potenz zu Actus über, und wenn wir die Wirklichkeit überall nur da, wo ein solcher Uebergang stattfindet, empfinden und erkennen, so ist das Seynkönnende und das rein Seyende eine völlig gleiche Ueberwirklichkeit, und wegen dieser völlig gleichen Lauterkeit schließen sie sich auch untereinander nicht aus. Ich bediente mich hier des Ausdrucks Lauterkeit, gewissermaßen als gleichbedeutend mit Ueberwirklichkeit. Ich will diese Gelegenheit benutzen, an etwas zu erinnern, was Ihnen den ganzen gegenwärtigen Standpunkt deutlich zu machen dienen kann.

Alle Unlauterkeit (und jeder von uns fühlt in allem endlichen Seyn etwas Unlauteres, d. h. etwas Gemischtes und Getrübtes), alle Unlauterkeit aber kommt nur davon, daß in das, was bloß Potenz seyn sollte, Actus, oder in das, was bloß Actus (purus actus) seyn sollte, etwas von Potenz (von Nichtactus, von nicht Seyn) gesetzt ist. In diesem Fall werden Actus und Potenz gegenseitig voneinander

beschränkt und getrübt, wo aber jedes in seiner Reinheit, da ist auf beiden Seiten gleiche Unendlichkeit und völlig gleiche Lauterkeit. Alles, was ein Seyendes ist, ist ein aus Potenz und Actus, aus Seyn und nicht Seyn Gemischtes, es ist weder rein Potenz, noch rein Actus, sondern beides zugleich, und zwar ist jedes Seyende beides zugleich in einer andern Weise. Darum schließt das eine Seyende das andere aus, aber weder das rein Seynkönnende, das lautere Potenz, noch das rein Seyende, das lauterer Actus, ist ein Seyendes[1]. Also schließen sich diese nicht aus. Eben diese Nichtausschließlichkeit zu zeigen, war die Absicht des zuletzt Vorgetragenen. Weil dieß aber ein höchst wesentlicher Punkt ist, will ich das Nämliche noch von einer andern Seite darstellen.

Wir haben das, was seyn wird, zuerst bestimmt als das sich in sich selbst zum Seyn erheben, oder, wie wir auch sagten, sich zum Seyn entzünden Könnende, also überhaupt als das sich erheben Könnende. (Denken Sie's nur in dem Sinn des Ausspruchs: „Wer sich selbst erhöhet, der wird erniedriget werden"). Das rein Seyende ist das sich nicht in actum erheben Könnende, weil es schon Actus ist. Aber das bloß sich erheben Könnende und das sich nicht erheben Könnende = 1 (sie können also in einer und derselben Substanz gedacht werden). Wir können auch sagen: das unmittelbar Seynkönnende ist das nur selbstisch seyn Könnende. Nun aber das selbstisch bloß seyn Könnende, nicht Seyende, ist wie das Unselbstische. Dieß muß Ihnen klar seyn. Also das selbstisch bloß seyn Könnende schließt das Unselbstische nicht von sich aus. Bis dahin ist ja in beiden eine völlig gleiche Selbstlosigkeit. Das, was selbstisch nur seyn könnte, ist so weit noch in gleicher Unselbstigkeit wie das seiner Natur nach Unselbstische — das gar nicht selbstisch seyn Könnende. Beide werden sich erst ungleich, wenn jenes in das wirkliche Seyn übergeht, solang es in statu merae potentiae bleibt, ist es, was das andere. Beide sind also auch nicht außereinander, sondern das selbstisch seyn Könnende ist in dem seiner Natur nach Unselbstischen ohne alle Störung und ohne alle erkennbare Differenz. Als das rein Seyende ist das Wesen

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 290. D. H.

der von sich weggehende, nicht sich selbst wollende Wille, der Wille, der sich seiner selbst nicht annimmt oder der nicht das Seine sucht, der eben darum auch als unvermögend erscheint, wie ein Mensch, dessen Wesen lautere Liebe, reines, sich selbst nicht versagen könnendes Wohlwollen wäre, wie ein solcher in einer widerspruchsvollen Welt nothwendig als unkräftig und gleichsam widerstandlos erscheinen würde. Wir haben das rein Seyende erklärt als das rein oder unendlich Wollende. Aber relativ auf sich selbst ist dieses unendlich Wollende auch ein nicht Wollendes, denn es will ja nicht sich selbst, relativ auf sich selbst ist es also dem nur nicht Wollenden, dem bloß wollen Könnenden, d. h. also das rein Seyende ist dem Seynkönnenden gleich. Das rein Wollende ist als nichts, eben weil es sich seiner selbst nicht annimmt, sich selbst nicht gelten macht, aber das sich selbst bloß wollen Könnende ist auch als nichts, inwiefern es sich nicht wirklich will. Das rein Seyende ist eben darum, weil es dieß ist, das zu seyn Unvermögende; sollte es seyn, nämlich actu seyn, so müßte es erst ex actu in non actum, in potentiam, d. h. in sich selbst zurücktreten. Dieß vermag es aber von sich selbst nicht. Es kann nicht von sich selbst Nichtactus werden. Dazu bedarf es eines Widerstandes. Wenn aber auch das rein Seyende sich als das von sich selbst zu seyn Unvermögende verhält, so ist es doch von dem bloß seyn Könnenden nicht zu unterscheiden, denn das bloß seyn Könnende ist wie das nicht seyn Könnende. Wenn also dasselbe das Seynkönnende ist und auch das rein Seyende, so ist es diese nicht mit gegenseitiger Ausschließung, so daß diese untereinander sich ausschlößen, sondern es ist das eine und das andere in substantieller Identität. Es ist Zweiheit in der Einheit, d. h. es ist zwei, und ist doch dabei substantiell nur Eins, und es ist Einheit in der Zweiheit, d. h. es ist substantiell nur Eins, ohne darum weniger zwei zu seyn. Die Zweiheit ist nicht außer der Einheit und die Einheit nicht außer der Zweiheit. Das stillste und das tiefste Meer ist auch das am meisten sich empören könnende, aber das stille und das sich empören könnende sind nicht zwei Meere, sondern nur ein und dasselbe Meer. Der gesundeste

Mensch trägt die Möglichkeit der Krankheit in sich, aber der gesunde Mensch und der krank seyn könnende Mensch sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern nur ein und der nämliche Mensch, der eine schließt den andern nicht aus. Ganz ebenso demnach sind das Seynkönnende und das rein Seyende nicht zwei verschiedene Subjekte, sondern nur Ein Subjekt; das eine ist nicht das andere, und dennoch ist das eine, was das andere ist, nämlich dieselbe Substanz. Das Seynkönnende als solches ist nicht das rein Seyende, und das rein Seyende nicht das Seynkönnende, und dennoch ist das eine, was das andere, jedes nämlich ist dieselbe Substanz. — Hauptresultat: Die Identität, welche wir zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden setzen, ist nicht von der Art derjenigen Einheit oder Verknüpfung, die zwischen Elementen stattfindet, die Theile eines und desselben Ganzen sind; denn das, was seyn wird, ist nicht einem Theile nach das Seynkönnende und einem andern Theile nach das rein Seyende, sondern das ganze Subjekt oder die ganze Substanz ist das Seynkönnende, und dieselbe ganze Substanz ist das rein Seyende, wie derselbe ganze Mensch der krank seyn Könnende und der gesund Seyende ist; umgekehrt also: das Seynkönnende ist nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern es ist selbst das Ganze, und ebenso ist das rein Seyende nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern selbst das Ganze.

Es kann Ihnen nun freilich nicht auf der Stelle vollkommen klar seyn, aber Sie müssen doch fühlen, wie sehr durch diese letzte Bestimmung der Stand unserer ganzen Untersuchung sich verändert hat, indem wir nun nicht mehr das Seynkönnende und das rein Seyende zum Gegenstand haben, sondern das Eine, welches ganz das eine und ganz auch das andere ist. Offenbar sind wir durch diese Bestimmung auf einen höheren Standpunkt gehoben, wir haben etwas anderes vor uns als bisher. Hier nun also ist die Frage an ihrer Stelle: was mit diesem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen sey.

Ich will auf diese Frage erst aus einem allgemeinen Gesichtspunkt und dann specieller antworten.

Eilfte Vorlesung.

Es liegt sehr nahe, zunächst folgende Reflexion zu machen. Die verschiedenen Seyenden oder, wie wir gewöhnlich sagen, die verschiedenen Dinge unterscheiden sich voneinander nicht durch das Seyn selbst, an dem sie alle Theil haben, sondern nur durch die Art des Seyns, was sich denn auch vollkommen einleuchtend machen läßt. Hieraus kann man dann durch einen umgekehrten Schluß herausbringen, daß das Seyende überall und in allen Dingen dasselbe und durchaus sich gleiche ist. Das ist nun der höchste Begriff, der auf diesem Wege liegt, und, wie schon Platon sagt, die unerfahrene Jugend insbesondere freut sich zuerst ausnehmend, wenn sie auf diesen Begriff des überall Einen gekommen ist, mit dem alle Unterschiede für sie verschwinden, sie betrachtet ihn als einen Schatz, an dem sie gleichsam wunder was zu besitzen meint, bis sie endlich durch die Folge erfährt, daß mit diesem Begriff schlechterdings nichts anzufangen ist, daß es kein Mittel gibt, von ihm hinweg — oder mit ihm weiter zu kommen, daß man sich mit ihm immer nur auf demselben Punkt herumdreht und zuletzt gleichsam schwindlicht wird, wie denn Aristoteles schon von der eleatischen Einheit (und eben jener Begriff des in allem sich selbst Gleichen, des Seyenden, das in allem ein und dasselbe ist, bildet eigentlich das Princip des Parmenides und, wenn auch unter verschiedenen Modificationen, der ganzen eleatischen Schule), von diesem also, oder vielmehr von der eleatischen Einheit, sagt schon Aristoteles, daß sie

nur Schwindel errege und durchaus keine Hülfe gewähre, d. h. zu keinem wirklichen Wissen zu leiten vermöge. Dieser unfruchtbare Begriff des Parmenides, zu dem jeder Anfangende Neigung empfindet, wird nun aber gleich gänzlich beseitigt, wenn man zu der Einsicht gelangt ist, daß das Seyende unmittelbar oder prima determinatione nur das Seynkönnende seyn kann, also schon nur eine Art des Seyns, nicht das öde und wüste Seyn, mit dem nichts anzufangen ist, so wie denn eben damit der todte Begriff des Seyenden sich in einen lebendigen, ein Fortschreiten möglich machenden verwandelt. Parmenides kann dieß schlechterdings nicht abweisen, daß das Seyende unmittelbar nur Seynkönnendes zu seyn vermag; dadurch aber hat es schon aufgehört das leere absolute Eine zu seyn. Auch Platon legt darum ein so großes Gewicht auf den Begriff des nicht Seyenden, der selbst erst durch unsern Begriff des Seynkönnenden seine ganze Bedeutung erhält. Das Seynkönnende nämlich ist nicht nur als solches, inwiefern es dieses ist, das nicht Seyende, sondern es ist auch in das wirkliche Seyn hervorgetreten (wenn es sich in das Seyn erhebt), auch dann ist es das nicht Seyende, denn es ist das an sich nicht zum Seyn Bestimmte, das nicht seyn Sollende, und erscheint also auch dann, wenn es Ist, stets nur als das zu Negirende, nicht aber als das zu Setzende. Damit wird also gleich anfänglich jene, alle Unterscheidung, aber eben darum die Wissenschaft selbst vertilgende Einheit gebrochen. Denn bei dem als das Seynkönnende bestimmten Seyenden ist nun schlechterdings nicht stehen zu bleiben, wie ich hinlänglich gezeigt habe, indem ich den Uebergang von demselben zu dem rein Seyenden vermittelte. Ich werde auf dieses Verhältniß unserer Entwicklung zu der abstrakten Einheit des Parmenides und der eleatischen Schule später noch zurückkommen. Ich habe durch diese Erwähnung vor jetzt nur aus dem allgemeinsten Gesichtspunkt darstellen wollen, was mit der von uns festgestellten Zweiheit (die übrigens eine Zweiheit in der Einheit ist) gewonnen sey. Jetzt habe ich aber noch insbesondere und

2) zu zeigen, was für das Verhältniß oder für die Bestimmung des Seynkönnenden selbst gewonnen ist, indem wir sagen: eben das,

welches unmittelbar das Seynkönnende ist, ist zufolge einer zweiten Bestimmung das rein Seyende. Der Erörterung dieser Frage will ich zu besserem Verständniß noch Folgendes vorausschicken. — Jene reine potentia existendi für sich gesetzt ist immer zuerst, wenn auch nur für einen Augenblick, zu denken im völligen Nichtwollen, und eben darum auch im Nichtwissen ihrer selbst. Denn wenn sie sich ihrer selbst annimmt, sich selbst will (und um sich zu wissen, müßte sie sich selbst wollen — sich sich selbst gegenständlich machen, was ohne ein Wollen nicht denkbar ist), sowie sie sich selbst wollte, hörte sie auf potentia pura zu seyn, und würde ein Anderes, sich selbst Ungleiches; der für sich selbst gesetzten bliebe also nichts übrig, als entweder im sich nicht Wissen zu bleiben, oder sich selbst zu verlieren. Sie wäre wie gewisse menschliche Eigenschaften, die auch nur im sich selbst nicht Wissen bestehen. So hört die Unschuld auf Unschuld zu seyn, wenn sie sich als Unschuld weiß, ebenso wie die Anmuth, die Anmuth seyn will, nicht mehr Anmuth ist, und nichts in der ganzen Welt z. B. ist widerwärtiger als eine affektirte Naivetät. Aber gerade weil wir sie als nackte, bloße potentia existendi bestimmen müßten, könnte sie sich nicht als solche enthalten oder erhalten, denn jede unbedingte, durch nichts zurückgehaltene Potenz will von selbst oder naturâ suâ Actus seyn. Sie wäre also, wie gezeigt, als Potenz nicht festzuhalten. Aber wir haben jetzt nicht mehr mit dem Seynkönnenden und nicht mehr mit dem rein Seyenden zu thun, sondern mit dem Einen, das ganz und also völlig ungetheilter Weise jenes und dieses ist. Dieses Eine also — dadurch, daß es das rein Seyende ist — dadurch bekommt es sich als Seynkönnen in seine Gewalt, und befreit sich von dem Können als blindlings und unaufhaltsam in das Seyn Vorstrebendem. Denn die Natur des Seynkönnenden ist, über sich selbst hinauszugehen; es ist die zweideutige Natur, oder was sich nicht festhalten läßt, das Unbestimmte und über seine Grenzen Hinausschweifende, weil es als das Seynkönnende ebensowohl auch das Gegentheil von sich selbst ist, nämlich das nicht nicht seyn Könnende, das blindlings ins Seyn Uebergehende. Es wäre im wirklichen Seyn das außer

aller Grenze gesetzte Seyn (die Grenze = Negation des Seyns ist eben das Können) — außer dem Können gesetzt, ist es das von nichts mehr Gehaltene, Schrankenlose, das platonische *ἄπειρον*. Aber es ist ein *ἄπειρον* ebensowohl auch vor dem Seyn, auch hier das nicht sich selbst begrenzen Könnende, das von sich selbst Unbegrenzte, das nur durch ein anderes begrenzt und in den Schranken des Könnens erhalten werden kann. Es ist das von sich selbst Unbegrenzte: insofern der größte Gegensatz der Philosophie, der besonnenen und daher durchaus auf Begrenztes und Festes gehenden Wissenschaft. Wenn es also das durch sich selbst nicht Begrenzte ist, so folgt um so mehr, daß es durch ein anderes begrenzt seyn müßte. Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio; was nicht ꝛc. Das Seynkönnende ist nicht se contentum, nicht das von sich selbst Enthaltene, von sich selbst Begnügte[1]. Darum ist es auch für die Folge, inwiefern es nämlich für sich hervortritt und mit dem es Begütigenden in Spannung tritt, die Quelle alles Unwillens und Mißvergnügens — auch in dieser Hinsicht das Sinistre. Doch dieß im Vorbeigehen! Eben weil das von sich selbst Unbegrenzte, muß es durch ein anderes begrenzt seyn; dieses andere kann der Ordnung der Begriffe nach nicht wieder das unmittelbar, sondern nur das mittelbar Seynkönnende seyn. Aus dem Begriff des bloß mittelbar Seynkönnenden läßt sich aber, wie ich gezeigt, der Begriff des rein Seyenden herleiten. Also das Begrenzende des von sich selbst unbegrenzten Seynkönnenden wäre das rein Seyende. Aber dieses Seyende darf nicht außer dem Seynkönnenden, oder so gedacht werden, daß es das Seynkönnende als ein anderes von sich begrenzte, sondern eben das, was das Seynkönnende, ist auch das rein Seyende. Demnach ist es eigentlich nicht das rein Seyende, wovon das Seynkönnende begrenzt wird, sondern es ist jenes Eine und Selbe, das, inwiefern es das Seynkönnende ist, von sich selbst, sofern es das rein Seyende ist, begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Nichtwollens erhalten wird. Hiermit erhebt sich uns also jenes Eine unmittelbar zum sich selbst Besitzenden, das sich selbst

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 50. D. H.

in seiner Gewalt hat, was es schlechterdings nicht seyn könnte, wenn es nicht in seiner Einheit zugleich ein Doppeltes wäre. Deßwegen ist z. B. das Eine des Parmenides, das nur ein unmittelbar oder substantiell Eines ist, auch an sich selbst das blinde, und ebenso ist auch jedes andere Princip, das sich von dem des Parmenides etwa dadurch unterscheidet, daß es eine Nöthigung zum Fortgehen in sich hat (wiewohl dieß eigentlich immer nur von dem Seynkönnenden gesagt werden kann), auch jedes solche Princip, wenn es nicht zugleich etwas in sich hat, das diesem Fortgehen widersteht, kann nur ein blindes Princip seyn, das auch nur einer nothwendigen, nicht einer freien Bewegung fähig ist. Durch jenen Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden und durch die zwischen beiden gesetzte Identität haben wir also gewonnen, daß das Eine als das Seynkönnende sich selbst als das rein Seyende in seiner Gewalt hat. Wir können statt dessen auch sagen, das Eine als das rein Seyende hat sich selbst als das Seynkönnende zu seiner Grundlage, zu seinem Subjekt, dieses Wort im eigentlichen Sinn genommen — pro eo quod subjectum est alii.

Indem es aber sich als das Seynkönnende als Subjekt, d. h. als Grund von sich selbst als dem rein Seyenden, setzt, macht es eben damit auch sich als das Seynkönnende zur Potenz von Sich als dem rein Seyenden, so daß es aufhört die Potenz, die Möglichkeit von sich selbst, d. h. seines eignen Seyns, zu seyn. Das Seynkönnende absolut gesetzt, könnte allerdings nur die Möglichkeit seiner selbst oder seines eignen Seyns — es könnte nur das im transitiven Sinn Seynkönnende seyn. Insofern wäre es schon als Seynkönnendes außer sich — außer sein Wesen gleichsam gezogen. Aber indem das Eine es zum Subjekt, d. h. zum Können, zur Möglichkeit von Sich als dem rein Seyenden macht, wird das Seynkönnende eben dadurch von sich als seiner eignen Möglichkeit oder als Möglichkeit seines eignen Seyns abgezogen und entbunden; indem es als Möglichkeit eines andern Seyns gesetzt wird, hört es auf die Möglichkeit des eignen zu seyn.

Ich behandle hier den Begriff Subjekt und den Begriff Potenz

oder Möglichkeit als völlig gleichgeltende. Die wirkliche Einerleiheit beider Begriffe wird aus folgender kurzen Ueberlegung einleuchten. — Was in irgend einem Verhältniß das bloße Subjekt ist, ist eben darum das in diesem Verhältniß nicht selbst seyn Sollende. Das nicht selbst Seyende aber, das darum doch nicht nichts ist, kann nur als die Potenz oder Möglichkeit von einem andern seyn. Das Seynkönnende soll nicht mehr das Subjekt oder, wie wir auch sagen können, die Voraussetzung seiner selbst (seines eignen Seyns), es soll die Voraussetzung (das Subjekt) des Seyenden seyn. In diesem Fall ist es gleichsam selbst nicht mehr. Es selbst, es verschwindet ganz als für sich Seyendes, und wenn wir es daher jetzt aussprechen wollen, müssen wir sagen: das Seynkönnende ist nicht das Seynkönnende, sondern es ist das rein Seyende. Denn dieses ist, wie ich schon in einer früheren Entwicklung gezeigt habe [1], der Sinn des Ist (der Copula) in jedem wirklich etwas aussprechenden (nicht tautologischen) Satz. A ist B heißt: A ist Subjekt von B. Darin liegt zweierlei: 1) A ist für sich etwas, auch ohne B, es könnte also auch etwas anderes seyn als B; nur sofern es auch eines Seyns für sich, und also auch des nicht = B seyns, fähig ist, sagen wir cum emphasi: es ist B. Z. B. diese Pflanze macht sich mir sichtbar oder fühlbar am Ende nur dadurch, daß sie Materie ist, denn ohne Materie gibt es weder Farbe noch Geruch noch etwas Palpables. Indem ich also sage: das, was ich hier sehe, ist z. B. ein Geranium, so ist das Subjekt der Aussage eigentlich die Materie der Pflanze. Diese Materie ist nun etwas auch ohne die Pflanze, die Pflanze kann zerstört werden und die Materie bleibt, die Materie ist gegen die Form gleichgültig, sie ist in ihrer Art auch ein **ἄπειρον**, d. h. sie ist an sich fähig, auch nicht diese Pflanze, sondern eine andere, oder überhaupt keine Pflanze zu seyn. Nur darum kann ich cum emphasi sagen: sie ist diese und keine andere Pflanze. In der Aussage: A ist B, oder A ist Subjekt von B, liegt also: 1) A könnte auch etwas anderes seyn oder ist des nicht Bseyns fähig. Aber 2) eben darum, weil es auch etwas anderes seyn könnte als B, so macht

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 53. D. H.

es dieses sein — ein „Anderes-seyn-Können" gegen B zur bloßen Potenz oder Möglichkeit von B, und nur so oder nur auf diese Weise ist es B.

In der arabischen Sprache wird das Ist (der Copula) durch ein Wort ausgedrückt, das ganz unser deutsches Kann (Können) ist. Dieß erhellt daraus, daß eben dieses Wort in den verwandten Dialekten der arabischen Sprache zugleich die Bedeutung des Subjekts, der Grundlage, des Begründenden, Feststellenden hat. Ferner erklärt sich nur aus dieser Bedeutung, daß im Widerspruch mit allen wenigstens mir bekannten Sprachen, in welchen das Verbum sum den Nominativ nach sich hat, die Araber allein es mit dem Accusativ construiren. Der Araber sagt nicht: homo est sapiens — dieß drückt das eigentliche Verhältniß insofern nicht genau aus, als man es auch verstehen kann: der Mensch ist ganz und gar nur weise, er hat keine entgegengesetzte Potenz, keine Potenz des nicht-weise-Seyns in sich, was doch, wie wir alle wissen, nicht der Fall ist, und weil es außerdem den Satz zu einem bloß tautologischen machen würde. Ohne Voraussetzung einer dem Prädicat entgegengesetzten Potenz in dem Subjekt wären alle Aussagen nur tautologische. Denn daß z. B. das Helle hell ist, bedarf keiner Versicherung. Was kann hell seyn als das seiner Natur nach Dunkle, d. h. was ohne Anziehung des an sich Hellen dunkel seyn würde? Wovon kann man sagen, daß es wissend ist, als eben von dem Unwissenden? Denn das Wissende selbst, das gar nichts anderes (keine entgegengesetzte Potenz), also das rein Wissende ist, kann ebendarum nicht im eigenschaftlichen Sinne wissend, d. h. ein Wissendes seyn, wie wir von dem, was das Seyende ist, sagen, es sey eben, weil es dieß ist, nicht ein Seyendes, nicht seyend im eigenschaftlichen (oder anzüglichen) Sinn. Der Araber sagt gegen alle sonstige Grammatik: homo est sapientem. Dieser Accusativ zeigt, daß bei ihm das Ist so viel als potest bedeutet, denn das Verbum possum regiert der Natur der Sache nach, und darum in allen Sprachen, den Accusativ. Der Sinn ist also: der Mensch trägt, er ist nur Träger, nur Subjekt des weise-Seyns, er ist nur insofern weise, als er die

Potenz des entgegengesetzten Seyns in sich als bloße Potenz gesetzt hat, er vermag auf diese Art das weise-Seyn, er zieht es sich an als Prädicat, hat Gewalt über dasselbe; denn alles, was sich zu einem andern als Potenz oder Subjekt verhält, hat auch eine gewisse Gewalt über das, was es anzieht, nämlich eben die Gewalt, es anzuziehen und so es zu seyn, und es nicht zu seyn, d. h. es auszuschließen, zurückzustoßen. Dieß zur Erklärung des Ausdrucks: das Seynkönnende ist nicht mehr Es selbst, sondern es ist — das rein Seyende. Seine Besonderheit, oder besser: seine Eigenheit (nach dem griechischen ἰδιότης gebildet), seine Eigenheit ist gleichsam untergegangen oder aufgehoben, und kommt nicht mehr zur Sprache. Es ist also durch dieses Verhältniß von seiner Eigenheit, d. h. von sich selbst, erlöst und befreit. Nicht daß es völlig nichts wäre, denn es wird nur befreit von dem Antheil seines Wesens, der es außer sich selbst herausziehen würde, in dem zugleich allein seine Selbstheit, seine Eigenheit, sein es Unterscheidendes liegt, das, wodurch es für sich seyn **könnte**. Es wird also durch dieses Verhältniß zu dem rein Seyenden vielmehr von dem Zufälligen, dem nur nicht Auszuschließenden seiner Natur befreit. Denn sein Wesen ist, lauteres Seynkönnendes zu seyn, aber nicht um seyend, sondern eben um seyn Könnendes zu seyn. Seinem Wesen nach, insofern es als Wesen besteht, ist es intransitives, in sich selbst bleibendes Seynkönnendes. Aber von diesem intransitiven ist das transitive nur nicht auszuschließen; insofern eigentlich das nicht Gewollte, das Zufällige. Von diesem nur nicht Auszuschließenden, also Zufälligen seines Wesens, wird es befreit durch das Verhältniß zu dem rein Seyenden. Also es wird durch dieses Verhältniß vielmehr in sein wahres Wesen versetzt. Es ist jetzt lauteres Seynkönnendes, nicht im Gegensatz von Seyn (wie in seiner Zweideutigkeit), sondern so, daß das Seynkönnen ihm selbst das Seyn ist, daß es dieses Seynkönnen selbst sich zum Seyn macht, oder es als Seyn achtet. Durch das Seyende wird also das Seynkönnende in sein Wesen zurück oder in sich selbst geführt, sich selbst gleich-gesetzt (der erste Anfang zur Gewißheit — zur Sicherheit), da es von Natur das sich selbst Ungleiche

seyn würde. Keine höhere Wonne für ein der Abweichung von sich selbst ausgesetztes Wesen, als sich selbst zurückgegeben, in sich selbst zurückgeführt zu werden. Wonne ist es jedem besseren Menschen, in sein eignes Inneres geführt zu werden; die wahre Freundschaft ist die, welche uns dieses gewährt. In dem herrlichen Monolog von Goethes Faust, wo dieser den höchsten Geist anruft und von diesem sagt: er habe ihm alles gegeben, warum er gebeten, und namentlich sagt:

Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen;

und dann ferner jene Worte hinzufügt, mit denen jeder der vergleichenden Zootomie Beflissene sich begeistern sollte:

Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen —

nachdem also Faust aller dieser Herrlichkeiten erwähnt, welche zu genießen der Schöpfer ihm Geist und Kraft verliehen, so ist es der schönste Zug dieses Selbstgesprächs, daß Faust über alle die Wonne, welche die Natur ihm gewährt, jene setzt, die er im eignen Inneren findet — indem er fortfährt:

Du zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.

In sich selbst zurückgeführt, macht sich das Seynkönnende eben das nicht Seyn, nämlich das nicht äußerlich Seyn selbst zum Seyn, aber eben, indem es sich selbst als Nichts empfindet (nämlich als ein Nichts, als jenen gänzlichen Mangel des äußeren Seyns), ist es als dieses Nichts der Zauber (die Magie — dieses Wort ist nur eins mit unserem deutschen Macht, Möglichkeit, also mit Potenz) — als dieses Nichts ist es die Magie, die Potenz, die das unendlich Seyende an sich zieht, so daß es, ohne ein Seyn für sich anzunehmen, in dem rein Seyenden als in einem anderen Selbst sich selbst besitzt — nicht

als ein Seyendes, sondern eben als das unendlich Seyende. Es muß selbst nichts seyn, damit das unendlich, das überschwenglich Seyende ihm etwas werde. Gerade in der höchsten Ungleichheit ist die höchste Gleichheit, denn jedes ist — nur auf entgegengesetzte Art — das andere; in beiden ist, wie schon früher gezeigt, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit oder Ledigkeit seiner selbst: in dem Seynkönnenden, inwiefern es sich nicht will, weil es überhaupt nicht will, sondern im Nichtwollen, in der reinen Substantialität bestehen bleibt; in dem rein Seyenden, inwiefern es zwar will, ja reines Wollen ist, aber sich selbst nicht will, sondern nur das Seynkönnende will. Gerade, daß sie im reinen — nicht im theilweisen — Gegensatz miteinander stehen, daß jedes die reine Negation des anderen ist, das eine, indem es nicht außer, das andere, indem es nicht in sich ist, oder umgekehrt, jenes, indem es nicht Objekt, dieses, indem es nicht Subjekt von sich selbst ist, macht unmöglich, daß sie sich ausschließen. Denn z. B. zwei Seyende, deren jedes Subjekt und Objekt von sich selbst wäre, würden sich ausschließen, aber das reine Subjekt schließt das reine Objekt und das reine Objekt schließt das reine Subjekt nicht aus, und ein und dasselbe kann beide seyn. Gerade aus dem reinen Gegensatz folgt hier (um mich dieses Ausdrucks wieder zu bedienen) die höchste gegenseitige Annehmlichkeit.

Wie das Eine sich als das Seynkönnende zum Subjekt seiner selbst als des rein Seyenden hat, so hat eben dasselbe als das Seynkönnende sich selbst als das rein Seyende zum Objekt. Ja das Eine ist seiner zweiten Bestimmung nach das rein Seyende nur, inwiefern es sich selbst als das Seynkönnende zu seiner Voraussetzung hat, nur dadurch ist es als das rein Seyende, als in einem zweiten Selbst, über sich selbst gehoben, denn es ist das rein Seyende oder unendlich Wollende nur, inwiefern es etwas hat, dem es sich geben, das es, weggehend von sich selbst und darum unendlich, wollen kann.

Absichtlich habe ich mich bei diesem Verhältniß etwas länger verweilt, denn durch dieses Urverhältniß sind alle folgenden bestimmt. Setzen Sie oder nehmen Sie als möglich an, daß jenes Seynkön-

nende irgend einmal zum Seyn hervortrete (wie und auf welche Weise dieß etwa geschehen könne, sehen wir freilich hier nicht — aber setzen Sie dieß als möglich), so wird auch alsdann jenes Seynkönnende nicht aufhören Subjekt des rein Seyenden zu seyn, wie wir denn auch in einem andern Zusammenhang schon vorhergesagt haben, daß es auch im wirklichen Seyn dennoch stets nur als das der Negation Unterliegende erscheinen werde.

Ein und dasselbe Wesen ist uns also jetzt von der einen Seite Seynkönnendes, von der andern Seite rein Seyendes. Nun müssen wir aber Folgendes überlegen. Als jedes von diesen ist es eine relative Negation des andern. Als Seynkönnendes ist es Negation des Seyns, nicht absolute, sondern nur Negation des Seyns in sich. Als das rein Seyende ist es ebenso relative Negation des Könnens. Es ist insofern — als jedes von diesen einzeln oder besonders betrachtet — eine Einseitigkeit, als Seynkönnendes, weil es das Seyn, als rein Seyendes, weil es das Seynkönnen ausschließt. Indem es nun aber als das rein Seyende sich als das Seynkönnende zum Subjekt macht, oder — damit man sich dabei nicht etwa einen besondern Akt vorstelle — indem es als das rein Seyende sich als das Seynkönnende zum Subjekt hat, so ist es als Seynkönnendes abgehalten, selbst objektiv zu werden, indem es alsdann aufhört dem rein Seyenden Subjekt zu seyn. Aber eben dieses Verhältniß zeigt uns, daß in keinem von beiden das wahre Ende, d. h. das, bei dem wir stehen bleiben könnten, wirklich gegeben ist; wir sehen, daß es weder als das eine noch als das andere das ist, was es eigentlich seyn soll. Denn als das Seynkönnende ist es vielmehr ausdrücklich gesetzt als das nicht selbst oder um seiner selbst willen Seyende, denn es ist gesetzt als Subjekt des rein Seyenden. Als dieses aber ist es auch nicht das um seiner selbst willen Gesetzte, sondern es ist nur gesetzt, um das erste als Subjekt, in der Subjektivität oder Subjektion zu erhalten. Hier ist also offenbar nicht stehen zu bleiben. Denn weder als das eine noch als das andere können wir es ansehen als das um seiner selbst willen Seyende, als das eigentlich Ziel des Wollens seyn kann oder seyn soll. Indem wir von dem Seynkönnenden

zu dem rein Seyenden fortgehen, wollen wir eigentlich weder das eine noch das andere, wir wollen schon ein Drittes, oder genau gesprochen, das, was seyn wird, als ein Drittes, nämlich als das, in dem es das um seiner selbst willen Seyende ist.

Was kann es denn nun aber als dieses Dritte seyn? Wir haben schon gezeigt, daß es als jedes — als das Seynkönnende und als das rein Seyende eine Einseitigkeit ist. Dadurch nun, daß es ein und dasselbe Wesen ist, das das eine und das das andere ist, dadurch hebt dieses (das Eine nämlich) die Einseitigkeit in sich auf, es ist von seiner Einseitigkeit als das Seynkönnende dadurch befreit, daß es das rein Seyende ist, und von seiner Einseitigkeit als das rein Seyende dadurch, daß es auch das Seynkönnende ist. Das Eine kommt also dadurch in die Mitte zu stehen als das vom einseitigen Seyn und vom einseitigen Können freie; da es aber von den beiden Einseitigkeiten nur frei ist, indem es beide voraussetzt, d. h. ebensowohl auch die beiden ist (denn nähmen wir sie in Gedanken hinweg, so würde daraus weiter nichts folgen, als daß wir wieder von vorn anfangen müßten; das, was seyn wird, würde uns immer wieder zuerst das unmittelbar Seynkönnende seyn), da es also das von beiden freie nur ist, inwiefern es beide voraussetzt, d. h. selbst auch beide ist, so ist es das von beiden freie nur als ein Drittes, und daraus folgt dann, daß es auch umgekehrt als dieses Dritte nur zu bestimmen ist als das vom einseitigen Können und vom einseitigen Seyn freie.

Dieß ist aber vor der Hand nur ein negativer Ausdruck. Um den positiven zu finden, bitte ich Sie Folgendes zu überlegen.

Das Seynkönnende ist ein einseitiges, weil es nicht in das Seyn übergehen kann, ohne sich selbst als Potenz aufzuheben, weil also in ihm der Actus die Potenz und die Potenz den Actus ausschließt. Wir können sagen: absolut gesprochen ist es das — beides, Potenz und Actus, seyn Könnende (so daß sein die Potenz oder das Seynkönnende Seyn selbst wieder ein potentielles ist, denn es ist das Seynkönnende nicht so, daß es nicht auch das Gegentheil seyn könnte, und so ist es das Seynkönnende selbst nur möglicher oder hypothetischer

Weise, nämlich wenn es nicht in das Seyn übergeht — (ich bitte, dieß als bloße Nebenerläuterung anzusehen) — also absolut gesprochen ist das Seynkönnende das — beides, Potenz und Actus, seyn Könnende, aber wenn es Potenz ist, so kann es nicht Actus seyn, und wenn es Actus ist, hört es auf Potenz zu seyn. Darin besteht seine Einseitigkeit. Das rein Seyende aber ist sogar nur Actus, d. h. es schließt die Potenz ganz von sich aus, es ist nicht wie das Seynkönnende natura anceps, es ist das entschieden, das rein und bloß Seyende, in dem keine Potenz ist, und darin besteht seine Einseitigkeit. Das Dritte also, welches nach unserer Bestimmung das von beiden Einseitigkeiten Freie ist, kann nur das seyn, in welchem der Actus nicht die Potenz und die Potenz nicht den Actus ausschließt, nur dasjenige, das im Vergleich mit dem rein Seyenden im Seyn nicht aufhört Potenz zu seyn, sondern Potenz bleibt, und im Vergleich mit dem Seynkönnenden nicht auf das Seyn verzichten muß, um Seynkönnendes oder um Potenz zu bleiben — kurz das Dritte ist nur zu bestimmen, als das zu seyn und nicht zu seyn erst wirklich Freie, weil es im Wirken oder im Wollen nicht aufhört als Quelle des Wirkens, als Wille zu bestehen, und daher, um Potenz oder um Wille zu seyn, nicht nöthig hat reines nicht-Wollen zu seyn. Oder — in einem andern Ausdruck — wenn wir das Seynkönnende als Subjekt, das rein Seyende als Objekt bestimmen, so ist das Dritte das, was weder bloß dieses, noch bloß jenes, sondern das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist, das nämlich im Objektseyn, wenn es ins wirkliche Seyn übergeht, nicht aufhört Subjekt zu seyn, und um Subjekt zu seyn, nicht aufgeben muß Objekt, d. h. seyend, zu seyn — das sich selbst nicht verlieren Könnende, das bei sich Bleibende, kurz das als solches seyende Seynkönnende. Und dieses erst ist das, was wir eigentlich wollen können, und daher auch schon ursprünglich wollen.

Auch hier, im Fortgang zu dieser dritten Bestimmung, sind wieder verschiedene Erläuterungen nöthig.

Ich bemerke also:

1) daß wir auch mit diesem Dritten noch immer über dem wirklichen

Seyn uns befinden (denn es wird auch hier von dem Seyn noch immer als einem zukünftigen geredet). Wir haben das Dritte bestimmt als dasjenige, welches, wenn es seyend ist, nicht aufhört Quelle des Seyns zu seyn. Also sind wir auch mit ihm noch über dem Seyn. Ich bemerke

2) daß auch das als solches seyende Seynkönnende nur wieder das Eine, eine dritte Bestimmung des Einen, nicht aber ein selbst-Seyendes ist. Wir haben mit den drei Begriffen nicht etwa drei außereinander Befindliche, deren jedes für sich ist, wir haben nicht 1 + 1 + 1, sondern immer nur eins gesetzt. Wir haben nicht drei Wesen, sondern nur Ein dreifaches Wesen, das nur drei Ansichten — oder vielmehr, um dieß objektiv auszudrücken, wie es auch gemeint ist — Eines, das drei Angesichte, drei Antlitze gleichsam darbietet. Das bloß Seynkönnende und das als solches seyende Seynkönnende schließen sich nicht aus, das eine ist wie das andere, und da sich auch das bloß Seynkönnende und das rein Seyende nicht ausschließen (wie schon gezeigt), so schließen sich alle drei nicht aus, d. h. sie sind nicht drei für sich Seyende, sondern nur drei Bestimmungen Eines und desselben. Ein und dasselbe (numero unum idemque) ist das Seynkönnende, das rein Seyende und das als solches gesetzte Seynkönnende.

Das unmittelbar oder bloß seyn Könnende haben wir in Bezug auf das künftige Seyn bestimmt als das nicht seyn Sollende, das als solches seyende Seynkönnende aber als das seyn Sollende, dem gebührt zu seyn. Aber das nicht seyn Sollende, solang es nur dieses und nicht wirklich ist, ist dem seyn Sollenden nicht ungleich, sondern gleich, und daher im seyn Sollenden verborgen, es macht sich ihm erst ungleich, wenn es zum wirklichen Seyn übergeht, wie das Böse des Kindes noch im Guten verborgen ist und erst später aus diesem hervortritt, wobei ich jedoch bemerken will, daß dieses Beispiel nur analogisch zu verstehen ist, aber keineswegs berechtigen soll, das nicht seyn Sollende etwa als ein Princip des Bösen zu denken. Denn solang es in statu potentiae bleibt, ist es, wie gesagt, wie das seyn Sollende, tritt es aber aus diesem hervor, so ist es auch da noch nicht als das nicht seyn Sollende erklärt. Zwar haben wir schon bemerkt, vermöge des ursprünglichen

Verhältnisses würde es auch im wirklichen Seyn der Negation unterliegen, und also negirt werden. Aber eben dadurch ist es erst als das nicht seyn Sollende erklärt, und erst das als solches erklärte nicht seyn Sollende, wenn es sich wieder ex statu potentiae erhebt, erst dieses ist das Böse zu nennen, woraus allein schon erhellt, daß das Böse als solches erst in der Creatur möglich ist.

Eine dritte, unsern früheren Erläuterungen über das Verhältniß zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden entsprechende Bemerkung ist folgende. Wir haben das Seynkönnende als Subjekt erklärt und also das rein Seyende in das Verhältniß zu ihm gesetzt, in welchem das Prädicat zu dem Subjekt gedacht wird. Das Subjekt aber ist das Innere, das Prädicat das Aeußere. Nun aber, wie das Seynkönnende Subjekt des rein Seyenden, so ist das Eine, inwiefern es das Seynkönnende **und** (+) das rein Seyende (minus A + plus A) ist, Subjekt seiner selbst als des unzertrennlichen Subjekt-Objekts — dieses also ist gleichsam das Aeußerste, Offenbarste des Wesens, das bloß Seynkönnende aber das Innerste, Verborgenste.

Die drei Begriffe sind nur Bestimmungen Eines und desselben, aber eben deßwegen ist dieses z. B. als Objekt nur bestimmbar, inwiefern es zuvor als Subjekt bestimmt worden, und als Subjekt-Objekt nur, inwiefern schon als Subjekt und als Objekt. Auch hieraus erhellt, daß die Differenz des Subjekts, des Objekts und des Subjekt-Objekts nicht eine substantielle ist, sondern eine bloße Differenz der Bestimmung. Zwar ist das unzertrennliche Subjekt-Objekt eigentlich das, was wir wollen, aber es läßt sich nicht unmittelbar setzen, denn es ist nur darum das im Seyn Potenz oder Subjekt Bleibende, weil es im Seyn auch nicht sich wollen kann. Aber das Erste, das nichts vor sich hat, wenn es ins Seyn übergeht, kann nur sich wollen, es ist das nur für sich seyn Könnende, in beiderlei Sinn, nämlich das nur als Objekt seiner selbst seyn Könnende, und das nur in der Abziehung von allem andern seyn Könnende. Dieß ist aber schon dem Zweiten und noch mehr dem Dritten unmöglich, die nicht für sich seyn und von dem, was ihre eigne Voraussetzung ist, sich nicht trennen können.

In dem Dritten, das als das unzertrennliche Subjekt=Objekt, als das nun wirklich zu seyn und nicht zu seyn Freie bestimmt worden, haben wir das, was wir wollen — also das wahre Ende, das, bei dem wir stehen bleiben können. Mit der dritten Bestimmung ist das, was seyn wird, vollendet, mit dieser Bestimmung haben wir es also als das in sich selbst Beschlossene, das Absolute erreicht, das letzte Wort im eigentlichen Sinn genommen, als id quod omnibus numeris absolutum est. Denn der Begriff des Absoluten ist gleich entgegengesetzt dem Begriff der leeren Ewigkeit und der leeren Unendlichkeit. Leere Ewigkeit nenne ich, in dem nichts von einem Anfang und einem Ende ist: aber in jenen drei Bestimmungen sind vielmehr Anfang, Mittel und Ende gegeben, nur daß sie nicht außereinander, sondern ineinander sind. Von dem Begriff der leeren Unendlichkeit ist ebenso alle Endlichkeit ausgeschlossen; allein in jenen drei Bestimmungen ist das Absolute gegen sich selbst oder in sich selbst endlich, während es nach außen völlig frei oder unendlich ist; nirgends ein Unbegrenztes, sondern überall ein Begrenztes, ist es doch frei; denn es ist gefaßt und auch nicht gefaßt: gefaßt, inwiefern es ein durchgängig Bestimmtes, nicht gefaßt, inwiefern es keiner einzelnen Form oder Bestimmung so verpflichtet ist, daß es die anderen ausschlöße. Hier ist also auch der Begriff des einförmigen und leeren Seyenden vollends gänzlich beseitigt, an die Stelle desselben ist das gegliederte, in sich selbst zugleich mehrfache und einfache Seyende getreten. Von dem Parmenideischen Einen wurde gleich anfangs abgelenkt, inwiefern das Subjekt des Seyns gleich als das Seynkönnende bestimmt wurde, d. h. als Negation des Seyns gesetzt, der dann eine gleiche Negation des Könnens nothwendig entgegensteht. Das Erste, das wir setzten, ist schon = Einem, nicht = Allem, was hier ebensoviel bedeuten würde als = o. Das subjectum ultimum alles Seyns ist freilich mehr als nur Eines (unum quid), aber nicht dadurch, daß es im gewöhnlichen Sinn unendliche oder allgemeine Substanz, sondern dadurch, daß es Allheit ist (denn jede geschlossene und in sich geendete Mehrheit ist = Totalität = Allheit). Das, was seyn wird, das Subjekt alles Seyns, ist nothwendig

Allheit, aber nicht in einem materiellen Außereinander, nicht als 1 + 1 + 1, so daß diese Elemente sich als Theile des Einen verhielten. Denn der Theil ist immer ein vom Ganzen Verschiedenes, inwiefern angenommen wird, daß das Ganze mehr ist als dieser Theil, daß es mehr enthält als dieser, nämlich auch die andern Theile, welche dieser von sich ausschließt. Theile sind nur, wo gegenseitige Ausschließung. Aber eine solche Ausschließung findet hier eben nicht statt, sondern jedes ist das Ganze. Das Seynkönnende ist nicht außer dem Seyenden und nicht außer dem als solches gesetzten Seynkönnenden. Keines von diesen ist außer dem andern; was ich also betrachte, ist immer das Ganze. Der Theil, wenn man von einem Theil sprechen will, ist hier selbst das Ganze und nicht weniger als das Ganze, und umgekehrt ist das Ganze nicht mehr, als jeder Theil auch ist. Dieß ist aber der Charakter der vollendeten Geistigkeit. Im Geistigen ist der Anfang nicht außer dem Ende, und das Ende nicht außer dem Anfang, der Anfang ist eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang, wie Christus den Geist beschreibt, indem er ihn mit dem Wehen des Windes vergleicht: Der Wind wehet, wo er will (d. h. jeder Punkt ist ihm gleichgültig), und du hörest sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt, d. h. du kannst in ihm den Anfang nicht von dem Ende trennen, er ist überall Anfang und überall Ende, jeder Punkt seiner Bahn kann als Anfang und kann als Ende betrachtet werden. Wenn demnach eine solche Einheit, als wir in „dem was seyn wird" gesetzt haben, nur in einem Geist denkbar ist, so haben wir damit gewonnen, daß „das was seyn wird" Geist ist, und zwar — als Allheit — der vollendete, in sich selbst beschlossene und in diesem Sinn absolute Geist.

Mit dem Begriff des Geistes tritt nun aber ein vollkommener Wendepunkt ein.

Zwölfte Vorlesung.

Unser ganzes Bemühen ging dahin zu finden, was vor und über dem Seyn ist. Doch konnten wir dieses vorerst nur in Bezug auf das Seyn — als das, was seyn wird — betrachten. Dieß hat uns successiv auf die Begriffe des reinen Seynkönnenden, des reinen Seyenden, und des im Actus, im Seyn Potenz Seyenden geführt. Diese drei Begriffe verhielten sich soweit als nothwendige Bestimmungen dessen, was seyn wird, wenn nämlich dieses als solches festgehalten und gesetzt, wenn es gegen seine eigne Zukunft festgestellt werden soll, daß es nicht ein blindlings in diese Fortgehendes, sich selbst gleichsam Ueberstürzendes und auf diese Weise sich Verlierendes sey. Aber es zeigte sich, daß jene drei sich nicht in einem materiellen Außereinander denken lassen, sondern nur als Bestimmungen eines Geistes. Das, was seyn wird, war also nun bestimmt als Geist, und wir können sagen: das, was seyn wird, als solches gesetzt oder festgehalten, ist Geist und zwar vollendeter Geist. Es ist aber nun leicht einzusehen, daß damit die ganze Betrachtung sich umkehrt. Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nöthig hat aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschlossen ist. Insofern kann er nun auch zunächst nicht mehr als eine mögliche Quelle oder Ursache eines künftigen Seyns, er muß vor allem als selbst Seyendes bestimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in Bezug auf ein anderes, mögliches Seyn, sondern natürlich zuerst in Bezug auf sich selbst zu betrachten. — Bisher allerdings

galten uns jene Begriffe nur als die Potenzen, Möglichkeiten oder Prioritäten eines künftigen Seyns. Das Seynkönnende als solches ist unmittelbare Möglichkeit oder mögliche Quelle eines künftigen Seyns, auch das rein Seyende enthält in sich, wenn gleich nur eine mittelbare, aber denn doch eine mittelbare Quelle des Seyns. Das rein Seyende ist das nur mittelbar — aber doch das mittelbar auch seyn Könnende; denn es ist leicht vorauszusehen, daß, wenn das unmittelbar Seynkönnende, von welchem wir sagten, es sey dem rein Seyenden Grund, Subjekt — wenn dieses aus dem angenommenen Verhältniß heraustäte und ein selbst Seyendes, objektiv würde, daß es nun jenes rein Seyende in statum potentiae setzte, wo es sich dann also ebenfalls als ein Seynkönnendes verhielte. Durch seinen Bezug auf das Seynkönnende war also alles auch Seynkönnendes. Insofern verhielten sich unsere drei Begriffe insgesammt als Potenzen eines künftigen möglichen Seyns. Aber in dem vollendeten Geist können sie nicht mehr als solche betrachtet werden. In dem vollendeten Geist ist das unmittelbar Seynkönnende nicht mehr Seynkönnendes, es wird, wie wir früher erklärten, des Zufälligen an ihm, d. h. eben des Seynkönnens im transitiven Sinn, entbunden, und so sind also, in ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geist, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seyns, d. h. überhaupt nicht mehr Potenzen, sondern als der Geist selbst, d. h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst. Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der Geist das Erste, das Prius (denn er ist nicht etwa zusammengesetzt aus ihnen — er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit; er ist — zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — **eher** als sie), Er ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Platon sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das prius scheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt, was das prius, wird zum posterius. — Um aber diese Umkehrung aus einem allgemeinen Gesichtspunkt zu zeigen, so bemerke ich, daß unser Philosophiren bis jetzt durchaus

nur ein hypothetisches war. Wenn es ein Seyn gibt, so ist das Seyende selbst ein nothwendiger Gedanke. In seinem unmittelbaren Verhältniß zum Seyn aber ist es das unmittelbar Seynkönnende u. s. f. (denn ich will nicht diese ganze Reihe von Bestimmungen wiederholen), aber diese ganze Folge, wie Sie selbst sehen, beruht auf der Voraussetzung, wenn es ein Seyn oder ein Seyendes gibt. Hieraus erhellt also, daß jener Gedanke des Seyenden, d. h. einer letzten aller Differenz entkleideten Substanz des Seyns, nicht ein an sich nothwendiger ist, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, sondern doch nur ein relativ nothwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, so muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage ist immer: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Auf diese Frage kann ich nicht mit bloßen Abstraktionen von dem wirklichen Seyn antworten. Anstatt also, wie es den Anschein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abstrakte Seyende begründet sey, ist vielmehr dieses abstrakte Seyende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerst irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seyende kommen kann. Nun steht freilich alles wirkliche Seyn vielem Zweifel bloß, ja man kann sagen, die Philosophie hat eben mit dem Zweifel an der Realität des einmal vorliegenden oder vorhandenen Seyenden angefangen. Aber dieser Zweifel bezieht sich immer nur auf dieses wirkliche, auf das bestimmte vorliegende, wie z. B. diejenigen Philosophen, die man Idealisten zu nennen pflegt, die reelle Existenz der körperlichen Dinge geleugnet haben, aber die Frage dieses Zweifels hat, vernünftiger Weise, immer nur den Sinn, ob dieses Wirkliche, z. B. ob das Körperliche, das wahre Wirkliche sey, im Grunde setzt also dieser Zweifel das wahre Wirkliche selbst voraus, er will sich nur nicht das bloß scheinbare für das wahre geben lassen. Hätte der Zweifel an der Realität des einzelnen Seyenden oder Wirklichen den Sinn, an der Realität des Wirklichen überhaupt zu zweifeln, so würde der Anhänger des Parmenides z. B. seine eigne Voraussetzung, die Voraussetzung des abstrakten Seyenden, aufheben. Er wäre auch zu dem Begriff des abstrakten

Seyenden nicht berechtigt, wenn er nicht irgend ein Wirkliches voraus hätte. In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie immer nicht irgend ein Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieses letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Principien gesucht werden, die selbst bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seyns sind — dieses Wirkliche kann eben nur der Geist seyn. Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern nach sich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht seines, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seyns, sind sie nur, inwiefern sie über ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seyns treten sie erst nach der Hand, ex post oder post actum hervor.

Jene Möglichkeiten sind Principien des Seyns — Principien nicht etwa des Geistes oder seines Seyns (denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie), sondern Principien sind sie des Seyns, welches von Anfang an zu erklären beabsichtet worden, des Seyns, das Erklärung fordert. Das sind sie in der That; sie sind die eigentlichen Anfänge, *ἀρχαί*, des sämmtlichen gewordenen Seyns. Es ist natürlich, daß die Philosophie zuerst und vor allem dieser unmittelbaren Principien des Seyns sich versichere. Ihre Absicht ist, überhaupt das Seyn, welches seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, weil es gleich als ein nicht-ursprüngliches sich darstellt — überhaupt dieses Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieser Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Principien des Seyns zu unterscheiden, die in dem übrigens verschiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging großentheils damit hin, diese Principien aufzusuchen. Die neuere hat sich nur langsam dahin erhoben, diese Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufassen. Denn z. B. wenn Cartesius die ganze Welt auf Materie und Denken als absolute Gegensätze reducirt, so war weder

die Materie noch das Denken eine wahre $\dot{\alpha}\varrho\chi\acute{\eta}$, ein reines principium des Seyns. Dasselbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Substanz des Spinoza, wie von der Vorstellkraft, welche Leibniz als einziges Princip sowohl der materiellen als der geistigen Welt aufstellte. Die übrige Philosophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrschende, gab das Forschen nach diesen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf, obgleich es gewiß die erste Aufgabe ist, das Seyn erst auf seine unmittelbaren Principien zu reduciren, da man nicht hoffen kann, von der sinnlosen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar — ohne Vermittlung jener Principien — zur höchsten Ursache selbst gelangen zu können. Das Vermittelnde zwischen dem empirischen Seyn und der höchsten, d. h. eigentlichen, Ursache (denn die Mittelursachen werden bloß uneigentlich so genannt) sind eben die $\dot{\alpha}\varrho\chi\alpha\acute{\iota}$, die unmittelbaren Principien des Seyns. Statt derselben hatte die neuere Philosophie bloße Begriffe als subjektive Vermittlungen. Es schien ihr genug, wenn sie z. B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelst solcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingestellt blieb und gewissermaßen als gleichgültig betrachtet wurde, wie sie objektiv zusammenhangen mögen.

Da ich hier der bloßen Verstandesbegriffe gedenke, mit welchen die frühere Philosophie zu der höchsten Ursache aufsteigen zu können meinte, so will ich bei dieser Gelegenheit bemerken, daß man unsere Principien des Seyns gänzlich mißverstehen würde, wenn man sie als bloße Kategorien betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was wir das Seynkönnende nennen, sey nichts anderes als der allgemeine, d. h. auf alles, selbst auf das einzelnste concrete Ding anwendbare Begriff der Möglichkeit. Was wir das rein Seyende nennen, sey die Kantsche Kategorie der Wirklichkeit, das seyn Sollende sey der allgemeine Verstandesbegriff der Nothwendigkeit. Allein dieß wäre ein völliger Mißverstand. Jenes Seynkönnende ist nicht der allgemeine, auf das Concrete insgesammt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es ist vielmehr schlechterdings nichts Allgemeines, sondern im Gegentheil ein höchst Besonderes; es ist jene eine, ihres Gleichen nicht

kennende Möglichkeit, die Möglichkeit κατ᾽ ἐξοχήν, die Urmöglichkeit, die der erste Grund alles Werdens, und insofern auch alles gewordenen Seyns, ist.

Mit bloßen allgemeinen Verstandesbegriffen glaubte die frühere Philosophie das Verhältniß zwischen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und absolute Unzulänglichkeit dieses Verfahrens auf eine Weise zeigte, die unmöglich machte zu demselben zurückzukehren, hat damit, ohne es zu wissen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wissenschaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältniß für unsere Erkenntniß bloß im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einsicht in den wirklichen Zusammenhang zu vermitteln, sondern eben den wirklichen Zusammenhang selbst einzusehen. Fichte gab den ersten Anlaß, zu den wirklichen ἀρχαῖς wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegensetzte, ein Gegensatz, der offenbar mehr begreift als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich doch nichts anderes als das menschliche Ich verstand, das schon ein höchst concretes ist, konnte man nicht sagen, daß in dieser Unterscheidung ein wahres Princip des Seyns gegeben sey. Aber sie leitete doch dahin. Die Naturphilosophie kam zuerst wieder auf die reinen ἀρχάς. Denn indem sie zeigte, daß im wirklichen Seyn weder ein rein Objektives noch ein rein Subjektives irgendwo angetroffen werde, sondern auch an dem, was im Ganzen als Objektives oder in Fichtes Sprache als Nicht-Ich bestimmt wurde, in der Natur z. B. das Subjektive einen wesentlichen und nothwendigen Theil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjektiven ein Objektives sey, daß also Subjektives und Objektives in nichts auszuschließen seyen, so waren nun eben damit Subjekt und Objekt als reine Principien wirklich gedacht, zu wahren ἀρχαῖς befreit, und indem auf diese Weise die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philosophie zuerst auch möglich, aus dem bloßen subjektiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich aufzunehmen, gewiß die größte Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem

ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Proceß, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächste Schritt zur absoluten Ursache offen stand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objektive verleihende oder gebende bestimmt werden konnte.

Es ist also immer schon etwas, diese Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar so, daß man zugleich ihrer Vollständigkeit sich versichert und erkennt: diese seyen die einzigen, und außer denen keine andern gedacht werden können; es seyen in ihnen wirklich alle Verhältnisse gegeben, die das, was vor und über dem Seyn ist, zum Seyn haben kann. Das Nächste am Seyn kann nur das unmittelbar Seynkönnende seyn, d. h. was, um zu seyn, nichts bedarf als zu wollen, was daher insofern schon als Wille, nur noch ruhender, bestimmt ist. Diesem zunächst läßt sich nur noch das bloß mittelbar seyn — seyn und also auch wollen — Könnende denken, von dem sich leicht zeigen läßt, daß es seiner Natur nach nur das rein Seyende seyn könne, das ein wirklich Seyendes werden, a potentia ad actum übergehen kann, nur sofern es in potentiam gesetzt wird, das also ein solches voraussetzt, von dem es in potentiam zu setzen, als das rein Seyende zu negiren ist. Außer diesen beiden — als nur durch beide zu Vermittelndes, das eben darum nur als Drittes in das Seyn kommen kann, läßt sich dann nur noch denken das als das rein Seynkönnende — als lautere Freiheit gegen das Seyn — ins Seyn Kommende, was weder dem Ersten möglich ist (denn dieses hört im Seyn vielmehr auf Potenz zu seyn), noch dem Zweiten, das im wirklichen Seyn vielmehr sich zum rein Seyenden wiederherzustellen und als Potenz aufzuheben sucht. Es läßt sich aber alsdann ferner leicht zeigen, daß diese drei Potenzen des Seyns nur in Einem und demselben sich denken lassen. Denn z. B. das rein Seyende ist nur zu denken als Negation des Könnens, diese Negation des Könnens läßt sich aber nur begreifen als zweite Bestimmung

einer Substanz oder eines Subjekts, das seiner ersten Bestimmung nach schon Können ist; und ebenso ist die dritte Potenz nur zu denken als Negation des einseitigen Könnens und des einseitigen Seyns. Auch diese Doppelnegation aber ist nur möglich als dritte Bestimmung eines Subjekts, das früheren Bestimmungen nach schon einseitiges Können und einseitiges Seyn ist. Es ist also Ein Subjekt, das die drei ist, und die Einheit, die in diesem Subjekt gedacht wird, kann nur eine geistige, d. h. es kann selbst nur Geist seyn. Durch die Mehrheit der ἀρχῶν also war vermittelt, daß wir von der bloß substantiellen und abstrakten Einheit des Parmenides zu einer geistigen gelangten. Bis zu diesem Punkt war aber unsere ganze Entwicklung eine bloß hypothetische. Wenn ein Seyn entsteht, so kann es nur in jener Folge entstehen. Aber warum entsteht denn ein Seyn? Die erste Wirklichkeit ist uns in jenem Geist gegeben, von dem sich nun freilich sagen läßt: wenn ein vernünftiges oder ein frei gesetztes Seyn ist (beides ist eins), so muß jener Geist seyn; aber wir haben darum keineswegs eine absolute Nothwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geist ist nicht etwa, damit es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos ist, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit.

Ich habe freilich durch die ganze bisherige Entwicklung gezeigt: Wenn ein vernünftiges Seyn ist oder seyn soll, so muß ich jenen Geist voraussetzen. Aber damit ist noch immer kein **Grund** von dem Seyn dieses Geistes gegeben. Ein Grund desselben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst unbedingt zu setzen wären. Aber dieß eben ist nicht der Fall, denn es ist absolut gesprochen ebenso möglich, daß keine Vernunft und kein vernünftiges Seyn, als daß eine Vernunft und ein vernünftiges Seyn

ist. Der Grund, oder richtiger gesprochen, die Ursache der Vernunft ist also vielmehr selbst erst in jenem vollkommenen Geist gegeben. Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern nur, weil dieser ist, gibt es eine Vernunft. Damit ist allem philosophischen Rationalismus, d. h. jedem System, was die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerstört. — Nur weil ein vollkommener Geist ist, ist eine Vernunft. Dieser selbst aber ist ohne Grund, schlechthin, weil er Ist. Aber daraus folgt nicht, wie man zu sagen pflegt, daß er absolut unbeweisbar wäre. Denn vielmehr die ganze (positive) Philosophie ist eben nichts anderes als der Erweis dieses absoluten Geistes. Er hat kein Prius, sondern ist selbst das absolute Prius, und also ist von keinem andern Prius aus zu ihm zu gelangen. Denn wenn wir uns auch hier jener Principien des Seyns (wie wir sie nannten) gleichsam als Stufen und Sprossen bedienten, zu ihm zu gelangen, so mußten wir doch am Ende einsehen, daß sie dieß nur für uns waren, und auch nur zu einem propädeutischen (didaktischen) Zweck, daß aber objektiv, d. h. vom Standpunkt jenes Geistes selbst, betrachtet, das Verhältniß sich umkehrt und diese Principien vielmehr die Folge, das Posterius von ihm sind[1]. Der absolute Geist kann also zwar durch

[1] Es folgt hieraus, daß wenn die reinrationale Philosophie dem Vortrag der positiven Philosophie unmittelbar selbst vorausgeht, die letztere nicht erst die Principe des Seyns zu suchen hat, da sie ja in jener schon gegeben sind, wie denn der Verfasser nach hierüber hinterlassenen Andeutungen bei der Herausgabe dieses Theils seines Systems wirklich die Absicht hatte, die im Bisherigen wieder entwickelten, „das Seyende" constituirenden Begriffe hier nicht aufs Neue und besonders wieder aufzustellen, und ebenso auch auf den Wendepunkt, der mit der gefundenen Idee eintritt, nicht wieder zurückzukommen, sondern einfach auf die Darstellung der reinrationalen Philosophie und auf die den Uebergang zur positiven Philosophie bereitenden Vorträge (incl. der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten) insbesondere zu verweisen, und so das Ganze als durch das Vorhergehende bewiesen zu behandeln. Man sieht übrigens aus der hier vorliegenden (die rationale Philosophie nicht voraussetzenden) Darstellung, daß, wenn die bloß rationale Entwicklung oder wenn die reine Vernunftwissenschaft sich darauf zu beschränken hätte, mittelst der Deduktion der Elemente, der Urstoffe des Seyenden zu dem, was das Seyende Ist, (dem Seyenden selbst) zu führen, sie selbst nur eine didaktische, substruirende Aufgabe innerhalb der positiven Philosophie zu erfüllen hätte, aber keine

diese Principien, aber er kann durch sie nicht als durch sein prius, sondern nur als durch sein posterius bewiesen werden, d. h. er kann überhaupt nur a posteriori erwiesen werden. Dieß darf freilich (wie schon in der Einleitung[1] gezeigt worden) nicht in dem Sinn verstanden werden, in welchem man sonst wohl auch den physikotheologischen Beweis einen Beweis Gottes a posteriori genannt hat. In diesem Beweis nämlich wird aus der Zweckmäßigkeit der Natur und aller Natureinrichtungen im Ganzen und im Einzelnen auf einen freiwilligen und intelligenten Urheber der Dinge geschlossen. Hier sucht man also vom posterius, von dem, was als die Folge betrachtet wird, zu dem prius zu gelangen. Aber in der wahrhaft objektiven Philosophie wird der vollkommene Geist vielmehr dadurch erwiesen, daß von ihm als prius zu seiner Folge, nämlich zu seinen Werken und Thaten als zum posterius, fortgegangen wird. In dem physikotheologischen Beweis wird die Welt zum prius des Beweises gemacht, Gott also zum posterius. Hier dagegen ist umgekehrt der vollkommene Geist das prius, von dem aus man zur Welt, zum posterius gelangt. Daraus ergibt und erklärt sich, was ich schon früher gesagt habe: die positive Philosophie sey in Ansehung der Welt Wissenschaft a priori, ganz von vorn anfangende, alles gleichsam in urkundlicher Folge, vom prius herleitend, in Ansehung des vollkommenen Geistes aber Wissenschaft a posteriori.

Das Princip der Philosophie ist eben ihr Gegenstand; insofern kann man sagen: das Princip der Philosophie liegt in ihrem Ende. Denn sie ist nichts anderes als die Realisirung ihres Princips. Es ist also auch freilich damit allein nichts gethan, als das Erste und Höchste den vollkommenen Geist zu setzen, wenn man nachher von ihm aus nicht

Wissenschaft für sich, keine alles in ihren Kreis ziehende, universelle Wissenschaft, d. h. keine Philosophie seyn könnte, wie es die reinrationale ist. — Noch bemerke ich, daß außer der hier gegebenen Deduktion der drei Principe noch eine andere (bei dem Vortrag über Philos. der Offenbarung in Berlin im Winter 1841 auf 1842 angewendete) Darstellung existirt, in welcher die Principe nicht zuerst für sich oder von sich aus, sondern unmittelbar von Gott (A^0) aus deducirt sind, ein Versuch, der im nächsten Bande mitgetheilt werden soll. D. H.

[1] S. oben S. 130, Anmerk. 1.

weiter — nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann. Die Stärke einer Philosophie ist auch nicht nach dem Aufwand von Begriffen zu beurtheilen, den sie macht, um ihr Princip zu begründen; ihre Stärke zeigt sich in dem, was sie mit ihrem Princip zu machen versteht. Nur die Unfähigkeit oder die vorschnell gefaßte Meinung, es sey unmöglich, diesen Weg zu finden, das Seyn als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es allein auch ein vernünftiges Seyn, ein wahrer *κόσμος* seyn kann, — nur die Unfähigkeit, sage ich, in der man sich befand, oder in der man, allzu freigebiger Weise die Schranken seiner eignen Subjektivität auf den menschlichen Geist überhaupt übertragend, den menschlichen Geist selbst glaubte, dieses Ziel zu erreichen, hat alle die künstlichen Systeme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und sich zu verbergen gesucht hat. Nur wer jenen Weg wirklich geht und ihn dadurch zeigt, der hat den vollkommenen Geist als Princip der Philosophie erwiesen. Wir sind jetzt eben im Begriff, diesen Weg zu betreten.

Im absoluten Geist müssen sich allerdings auch alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seyns finden, aber er wird sie nicht unmittelbar als Potenzen dieses Seyns, sondern als Bestimmungen seiner selbst, seines eignen Seyns enthalten; nur mittelbar können sie sich als Potenzen des von ihm verschiedenen Seyns darstellen. Sie sind in ihm nicht als transitive, sondern als immanente Bestimmungen, nicht in der Hinauswendung (gegen ein zukünftiges mögliches Seyn), sondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein Anderes von ihm, sondern als Er selbst. Es ist leicht einzusehen, daß der absolut freie Geist nothwendig zugleich der vollkommene, der in sich beschlossene, sich selbst genügende, nichts außer sich bedürfende, d. h. daß er absolute Allheit seyn muß. Aber diese Allheit muß in ihm eine hineingewendete, d. h. bloß auf ihn selbst sich beziehende, seyn, weil, wenn diese Allheit als eine solche in ihm wäre, die sich unmittelbar auf ein äußeres (von ihm verschiedenes) Seyn bezöge, schon darin gewissermaßen eine Nöthigung liegen würde aus sich selbst herauszugehen. Der vollkommene und nur darum auch absolut freie Geist kann nur derjenige seyn, der

über jedes besondere Seyn hinausgehend, an keines gebunden, nach keinem außer sich strebend oder gezogen, keines außer sich bedürftig, sondern in sich beschlossen und vollendet, eine wahre Allheit ist. Diese Allheit ihrer inneren oder positiven Bedeutung nach stellt sich nun auf folgende Weise dar.

Der vollkommene Geist ist 1) der an sich seyende Geist: demnach zunächst überhaupt der **seyende**, wo also von einem über ihn selbst hinausgehenden Seyn gar nicht die Rede ist, der selbst schon seyender Geist ist. In specie aber ist er unmittelbar oder zuerst der an sich, d. h. der nicht von sich weg, nicht als Objekt von sich seyende Geist. Es fällt den meisten schwer, diesen ersten Begriff zu fassen, weil alles Erfassen in einem sich-gegenständlich-Machen besteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das absolut Nichtgegenständliche in dieser seiner Ungegenständlichkeit sich zu denken. Der Mensch begreift wohl noch das, wozu er durch eine Bewegung seines Denkens gelangen kann, aber dieser erste Begriff wird eben nur in der Nicht-Bewegung gefaßt und wirklich gedacht. Man kann etwa sagen: das hier Gemeinte sey der vollkommene Geist als reines Selbst, in völliger Selbstentschlagung, absolutem Nichtwissen seiner selbst, wo er also (wenn Wissen dem Seyn entgegengesetzt wird) gleichsam das reinste, aber eben darum auch unnahbarste Seyn ist, das der Sitz der reinsten Aseität ist, das Seyn, dem der Verstand nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er schweigt, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will. Denn es wird nicht erkannt wie der Gegenstand in anderem Erkennen, indem man aus sich herausgeht, sondern vielmehr im an-sich-Halten, im selbst-still-Stehen, und wenn man einer gewissen Klasse von indischen Braminen, unter deren Uebungen, durch welche sie der höchsten Contemplation oder Beschaulichkeit sich fähig zu machen suchen, auch eine besondere Praxis hinsichtlich des Athem-Einziehens oder an-sich-Haltens vorkommt, wenn man diesen Braminen oder ihren Vorgängern eine Kenntniß der Idee, welche hier entwickelt werden soll, zuschreiben wollte, so müßte man eben annehmen, daß die Erfinder dieser vielleicht jetzt gedankenlos ausgeübten Praxis damit nur die Art anzeigen wollten, wie man sich

jenes Tiefsten und Innersten und gleichsam Abgeschiedensten in der Gottheit versichere, das in der That nicht in einer Expansion oder Exspiration, sondern nur in der höchsten Attraktion (Zurückziehung) und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewissermaßen empfunden wird. Doch eben dieß erinnert uns, daß es sich nicht ziemt viele Worte darüber zu machen; man kann jedem nur die Anleitung dazu geben, übrigens muß es ihm selbst überlassen bleiben, sich des Geistes in seinem reinen an sich Seyn zu versichern.

Der vollkommene Geist ist aber nicht bloß der an sich seyende (denn er ist Allheit); er ist 2) der für sich selbst seyende Geist.

Eh' ein Wesen für sich, d. h. als Objekt von sich selbst, da ist, muß es an sich da seyn. Der für sich selbst seyende, d. h. der als Objekt von sich seyende Geist setzt den an sich seyenden Geist voraus. Er ist der für sich seyende Geist heißt eben: er ist der für sich als den an sich seyenden — seyende.

Wie der an sich seyende Geist nicht für sich ist, so ist der für sich selbst seyende Geist nicht an sich. Er ist vielmehr der außer sich, von sich weg seyende Geist. Wenn der Geist als der an sich seyende das absolut Innerliche, Verborgene und gleichsam Unsichtbare seiner selbst ist, so ist eben dieser, als der für sich (d. h. für den an sich seyenden) — seyende, das Aeußere, relativ gleichsam Sichtbare des Geistes.

Es ist leicht einzusehen, daß in dieser Gestalt des Geistes, wie wir sie nennen mögen, kein eigner Wille ist. Die Natur des für sich seyenden Geistes ist eben nur, für sich, d. h. für den an sich seyenden zu seyn, sich diesem ganz zu geben. Sowie wir von der andern Seite sagen können, die Natur des an sich seyenden Geistes sey, nur derjenige zu seyn, für den der andere da ist. Einer vergißt sich gleichsam im andern. Keiner von beiden ist, so zu sagen, um seiner selbst willen: der an sich seyende ist nur, um sich als den für sich seyenden zu haben, der für sich (also nicht an sich) seyende ist nur, um sich diesem (dem an sich seyenden) zu geben. Es ist leicht einzusehen, daß, wenn man unter dem Seyn bloß das sich gebende, das

offenbare, das außer sich, von sich weggehende Seyn versteht, daß alsdann der für sich seyende Geist der rein seyende ist, und in dem gar nichts von einem nicht-Seyn ist. Er ist, der ganz und bloß Seyn ist. Bleibt man bei dieser Bedeutung des Seyns stehen, so folgt, daß in demselben Sinn der an sich seyende Geist eine absolute Enthaltung von dem Seyn, eitel nicht Seyn ist, aber das nicht Seyn in diesem Sinn ist nur ein Seyn in anderem Sinn; das Seyn des an sich seyenden Geistes ist nur das verborgene, das, wie wir früher sagten, ungegenständliche, das in sich selbst zurückgezogene, lediglich in sich seyende, bloß wesende Seyn. Wir bedienten uns von dem an sich seyenden Geist schon des Ausdrucks, er sey in absoluter Selbstentschlagung, d. h. eben in absoluter Enthaltung von dem Seyn, nämlich dem äußeren Seyn. Er ist in dieser, weil er nur reines Selbst, bloß Er selbst, gleichsam ein Subjekt ohne alles Prädicat ist. Eben diese reine Selbstheit stellt sich als absolute Unselbstigkeit dar. Denn selbstig ist das Selbst, das sich geltend macht, sich ein Prädicat sucht oder verschaffen will. Die nämliche Unselbstigkeit, nur auf andere Art, ist aber in dem für sich seyenden Geiste, indem er, selbst gleichsam ohne Selbst, sein Selbst in dem an sich Seyenden hat, für den allein er da ist. Es ist eine vollkommene gegenseitige Selbstvergessenheit, wobei die eigne Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt. Auf beiden Seiten ist also eine völlig gleiche Reinheit und Unendlichkeit; denn der an sich und der für sich seyende Geist, jeder ist in sich unendlich, obgleich sie gegeneinander endlich sind, indem der eine nicht der andere ist.

Wir können nun aber auch bei dem Geist in seiner zweiten Gestalt als bloß für sich (und daher nicht an sich) seyenden Geist nicht stehen bleiben. Denn in jeder von beiden Gestalten ist eine relative Negation dessen, was in der andern Gestalt gesetzt ist. Das Vollkommene ist erst erreicht, wenn das, was in beiden getrennt, in Einem — vereinigt ist. Der vollkommene Geist ist also 3) der im an sich oder Subjekt-Seyn für sich seyende, der als Subjekt sich selbst Objekt seyende, so daß er — nicht wie zuvor in zwei getrennten Gestalten, in der einen nur an sich, in der andern nur für sich, in der einen nur Subjekt,

in der andern nur Objekt, sondern in einer und derselben Gestalt, also unzertrennlicher Weise, und ohne wirklich zwei seyn zu können, Subjekt und Objekt ist, wie der menschliche Geist, indem er sich selbst bewußt ist und sich selbst hat, gewissermaßen zwei ist, Subjekt und Objekt, aber ohne wirklich zwei zu seyn, indem er der Zweiheit ohnerachtet doch nur Einer bleibt, der ganz Subjekt und ganz Objekt ist, ohne Vermischung und ohne daß die zwei sich gegenseitig beschränkten oder trübten.

Die zwei anfangs getrennten, aber am Ende zusammentreffenden Bestimmungen, des bloßen an sich- und des bloßen für sich-Seyns vereinigen sich im Begriffe des bei sich Seyns. Das bei sich Seyende ist nicht das nothwendig an sich Seyende, gar nicht von sich weg seyn Könnende, und es ist ebensowenig das nothwendig und nur von sich weg Seyende, gar nicht an sich seyn Könnende (wie der Geist in seiner zweiten Gestalt), sondern es ist eben das, was von sich weg — seyn, von sich weggehen, sich äußern kann, ohne darum weniger an sich zu seyn, und das umgekehrt an sich ist, ohne darum weniger von sich weggehen zu können, wie der menschliche Geist. Die Folge ist also jetzt diese: der vollkommene Geist ist a) der nur an sich seyende Geist, b) der nur für sich seyende Geist, welcher abstrakt (d. h. ohne Bezug auf den an sich seyenden) nur der außer sich seyende seyn kann, weil er nicht für sich als sich, sondern nur für den an sich seyenden da ist, c) der bei sich selbst seyende Geist, der sich selbst besitzende, und zwar der unverlierbar sich selbst besitzende Geist, denn Subjekt und Objekt sind in ihm unzertrennlich vereinigt. Wir müssen nun freilich sagen, dieser letzte sey der vollkommene Geist. Dieß heißt aber nur so viel: in diesem letzten sey der Geist vollendet, erst wirklich der vollkommene Geist. Denn übrigens können wir doch nicht diese höchste Gestalt, oder den Geist in dieser Gestalt allein und losgetrennt von den andern setzen. Denn — 1) der Geist kann unmittelbar nur der an sich seyende seyn, und erst in einer zweiten Gestalt der für sich seyende (denn, was für sich seyn soll, muß erst an sich seyn), und nur indem der Geist der an sich und der für sich seyende schon ist, ist er gleichsam genöthigt,

in einer dritten Gestalt zugleich der an sich seyende und der für sich seyende — als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu seyn. Könnte er zurück, so würde er zunächst nur Objekt seyn, oder wenn er nichts vor sich hätte, nur Subjekt; Subjekt und Objekt in Einem zu seyn, ist ihm nur möglich, inwiefern ihm beides gewehrt ist, sowohl reines Subjekt als reines Objekt zu seyn — jetzt bleibt ihm nichts übrig, als beides in Einem zu seyn. 2) Wäre es auch eine Möglichkeit, den Geist unmittelbar zu setzen als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, so wäre dann übrigens schlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als solcher völlig stehen bleiben, und wäre daher gleichsam machtlos, eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären. Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergessen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geistes aus sich selbst, also von einem Seyn außer diesem Geist noch nicht die Rede ist, dennoch in dem vollkommenen Geist, das, was seyn wird, oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, der, der seyn wird, verborgen ist. Nun könnte aber der bei sich seyende Geist mit jener seiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für sich völlig impotent. — Der vollkommene Geist ist nur der an keine einzelne Form des Seyns gebundene, der nicht Eines seyn muß. Dieß erst vollendet den Begriff des absolut freien Geistes. Nun haben wir Eine Art des Seyns (nämlich das bloß wesende) erkannt in der ersten Gestalt, eine andere Art des Seyns (nämlich die des außer sich seyenden) in der zweiten Gestalt, in der dritten werden wir auch nur eine Art des Seyns erkennen. Der absolut freie Geist kann also auch an diese nicht gebunden seyn, weil sie, obwohl die höchste, doch nur Eine Art des Seyns ist. Wir werden zwar, um die Art dieses Seyns näher zu bezeichnen, mit Recht sagen: der Geist in der dritten Gestalt sey der als solcher seyende Geist. Denn in der ersten Gestalt, da er der bloß an sich seyende ist, kann er eben darum nicht der als solcher seyende seyn, denn dieses „als" drückt immer eine Hinaussetzung, eine Herfürstellung aus; wie man zu sagen pflegt: er hat sich als dieser herausgestellt oder gezeigt; in dem als, z. B. in dem als A seyn — liegt also immer

nicht das bloße A seyn, sondern das als A erkannt oder erkennbar werden. Von dem allem ist aber in dem bloßen an sich Seyn das Gegentheil. Das bloße An=sich tritt vielmehr in die Tiefe zurück, es ist gerade das Unerkannte oder das rein im nicht Erkennen Erkennbare. Das Wort Seyn mit als verbunden bedeutet immer gegenständliches Seyn. Der bloß an sich seyende Geist ist also der nicht — als solcher seyende (ein wegen der Folge sehr wichtiger Satz). Ferner der bloß gegenständlich seyende Geist (die zweite Gestalt) ist nicht bloß der nicht als solcher, sondern sogar der **nicht** = als solcher (denn er ist der außer sich seyende Geist). Der Geist in der dritten Gestalt ist erst der als solcher seyende Geist. Dieser ist zugleich der nicht nicht Geist seyn könnende. Aber eben darum ist auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seyns gebundene — d. h. er ist nicht der absolute Geist; denn der absolute Geist geht über jede Art des Seyns hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem als Geist Seyn wieder freie Geist; ihm ist auch das als=Geist=Seyn nur wieder eine Art oder Weise des Seyns; — dieß — auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transscendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorlesungen einmal mich ausdrückte — deren Gedanke erst alle Gefässe unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — — Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist.

Also der vollkommene Geist wäre nicht der vollkommene, wenn er bloß der als solcher seyende, d. h. wenn er bloß jene dritte Gestalt, wäre. Der vollkommene Geist ist über allen Arten des Seyns — er geht über jede, auch die höchste, hinaus. Darin eben besteht seine absolute Transscendenz.

Der vollkommene Geist ist daher nur der, welcher 1) der an sich

seyende Geist, 2) der für sich seyende Geist, 3) der im An-sich für sich seyende Geist ist. Schon darin, daß wir diesen auch erklärt haben für den als solchen seyenden Geist — schon darin liegt es, daß erst mit dieser Bestimmung das wahre Ende, also auch der vollendete Geist erreicht ist. Denn das wahre Ende ist immer nur erreicht, wenn der Anfang von seiner Negativität befreit, aus sich selbst herausgebracht und objektiv gesetzt ist. Nun ist der Geist in seiner dritten Gestalt wieder der an sich seyende Geist, nur der im an-sich-Seyn zugleich für sich seyende Geist. Also diese dritte Gestalt ist nur der aus der Subjektivität herausgebrachte, objektiv gesetzte Anfang; der als solcher seyende Geist ist nur das über sich selbst gehobene, nur das hinausgesetzte Tiefste.

Der sich selbst besitzende Geist ist wieder, was der Anfang ist, nämlich der an sich seyende Geist, nur als der zugleich für sich seyende. Die Momente der Bewegung, in der jedes Wesen sich vollendet, also auch die Momente des sich-Vollendens des Geistes sind: 1) reines an sich seyn, 2) von sich hinweggehen — außer sich seyn, 3) in sich selbst zurückkehren, sich als reines Selbst wieder gewinnen, sich selbst besitzen. Nur was aus sich selbst gekommen, kann zu sich kommen, und hat nun erst wahrhaft und wirklich sich selbst. Derselbe Geist, der in der ersten Gestalt reines, sich selbst nicht wissendes An-sich ist, geht in der zweiten aus sich, aber eben dadurch (also durch diese zweite als die vermittelnde) in sich, und ist nun erst vollendeter Geist. Nur durch Wiedereinkehr in sich selbst kann ein Wesen sich selbst besitzendes seyn, und nur im sich-selbst-Besitzen ist es vollendet.

Der Geist in seinem an-sich-Seyn ist das reine Centrum, reines Subjekt ohne alle Aeußerlichkeit, der Geist in seinem für-sich- (als Objekt-) Seyn ist excentrisch oder peripherisch, der im an-sich-Seyn für sich seyende, und daher auch umgekehrt im für-sich- (oder im Objekt-) Seyn an sich seyende Geist ist das excentrisch gesetzte Centrum, oder umgekehrt das als Centrum gesetzte Excentrische oder Peripherische. Und so hätte ich Sie denn, indem mit der dritten Gestalt der Geist vollendet ist, auf die einfachste und, wie ich hoffe, vollkommen deutliche

Weise in der That zu der höchsten Idee der Philosophie geleitet. Es bleibt mir nur übrig einige Erläuterungen hinzuzufügen.

Die erste schließt sich unmittelbar an das eben Gesagte an. Denn wir haben auch jetzt wieder — in dem vollkommenen Geist — Anfang und Ende unterschieden. — In der That ohne Anfang und ohne Ende seyn ist nur Unvollkommenheit, nicht, wie man sich vorstellt, Vollkommenheit. Ein Geisteswerk z. B., das weder Anfang noch Ende hat, ist gewiß ein unvollkommenes. Das Vollkommene ist das in sich Geendete, und zwar das nach allen Richtungen Geendete, sowohl indem es einen wahren Anfang, als indem es ein vollkommenes Ende hat. Wenn daher die Theologen unter die höchsten Vollkommenheiten Gottes diese setzen, daß er ohne Anfang und Ende sey, so darf dieß nicht als eine absolute Negation verstanden werden. Der wahre Sinn (wie ich schon in einem früheren Vortrag[1] bemerkt habe) kann nur dieser seyn, daß Gott ohne Anfang seines Anfangs und ohne Ende seines Endes sey, daß sein Anfang selbst nicht angefangen habe, und sein Ende nicht ende, d. h. nicht aufhöre Ende zu seyn, daß jener ein ewiger Anfang, dieses ein ewiges Ende sey. So ist also der Geist in seinem bloßen an-sich-Seyn der ewige Anfang, der Geist in seinem als-solcher-Seyn das ewige Ende seiner selbst, und nur dadurch, daß er der Anfang und das Ende ist, der vollkommene Geist.

Obwohl wir nun aber — und dieß ist eine zweite nothwendige Erläuterung — obwohl wir in dem vollkommenen Geist Anfang und Ende (wo beide sind, versteht sich das Mittel schon von selbst) gesetzt haben, so müssen wir nichtsdestoweniger bemerken, daß dieß nicht so zu verstehen ist, als ob in ihm etwas vorausgehe und etwas folge; vielmehr müssen wir sagen: es sey in ihm nil prius, nil posterius — nämlich der Anfang ist mit dem Ende und das Ende mit dem Anfang gesetzt. Der vollkommene Geist ist nicht so zu denken, als würde er aus den drei Gestalten successiv zusammengesetzt, als wäre er zuerst der an sich seyende, dann der für sich-, und zuletzt der im An-sich für sich seyende. So verhält es sich nicht, sondern, weil keine der drei

[1] Philosophie der Mythologie, S. 42. 43. D. H.

Gestalten ohne die andere etwas ist, so ist wie mit einem Zauberschlag — wie im Nu oder im Blitz — das Ganze gesetzt. Dieß verhindert nicht, daß innerhalb dieses magischen Kreises Anfang, Mittel und Ende sey. Der Anfang darf nur nicht vor und außer dem Ende, das Ende nicht vor und außer dem Anfang, aber zugleich mit dem Ende darf der Anfang und zugleich mit dem Anfang das Ende gedacht werden.

Hieran knüpft sich eine dritte nothwendige Erläuterung — diese: daß der vollkommene Geist nicht etwa als ein Viertes — außer den Dreien noch besonders vorhandenes — gedacht werden darf. Der Geist ist auf keine Weise außer den Dreien, er ist gar nichts anderes als die drei Gestalten, sowie diese nichts anderes sind als eben der Geist selbst. Wenn wir die drei Gestalten, versteht sich nicht einzeln, sondern in ihrer nothwendigen und, wie wir bald hören werden, unauflöslichen Verkettung denken, so denken wir den Geist, und hinwiederum denken wir den vollkommenen Geist, so denken wir ihn als die drei Gestalten. Er ist in jeder von diesen der ganze Geist, es ist nicht etwa so, daß ein Theil von ihm in der einen und ein anderer Theil in der andern wäre — er ist in jeder der ganze, und dennoch ist er in keiner von ihnen für sich, er ist nothwendig die Allheit.

An diese Bemerkung schließt sich nun eine letzte (vierte) Erläuterung. Nämlich: nicht darum, weil er nun eben die drei Gestalten ist, ist er der vollkommene Geist, sondern umgekehrt, weil er an sich oder seiner Natur nach der vollkommene Geist ist, nur darum ist er die drei Gestalten; dieß ist also nicht eine Zufälligkeit, sondern es ist die Natur des vollkommenen Geistes, nur als die Drei zu seyn. Es ist nicht eine materielle Nothwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist, die Allheit entsteht nicht durch ein materielles Hinzufügen der einen Gestalt zu der andern, sondern es ist eine geistige Nothwendigkeit, oder — wenn Sie dieß etwa besser verstehen sollten — eine Begriffsnothwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist. — Sie können sich diese Begriffsnothwendigkeit etwa auf folgende Art verdeutlichen. Die Allheit ist dergestalt nothwendig, daß, wenn ich etwa eine oder zwei Gestalten, z. B. die erste und die zweite, hinwegnehmen

oder hinwegdenken wollte, so würde die dritte für sich, wenn sie nur übrigens als Geist bestimmt wäre, wieder das Ganze seyn. Das ist erst der wahre, der unzerstörbare Geist, wo jeder Theil, wenn er getrennt werden könnte, wieder zum Ganzen werden müßte, wo die Nothwendigkeit, Ganzes zu seyn, auch dem Einzelnen auferlegt ist, wie ich z. B. aus dem Complex von Fähigkeiten oder Vermögen des menschlichen Geistes keine einzelne herausnehmen könnte, ohne daß sie das Ganze mit sich nähme und unmittelbar wieder das Ganze wäre. Wahrer Geist ist das, was immer Ganzes seyn muß — nicht sowohl, was keine Theile hat, als, was nicht in Theile zertrennt werden kann, weil der Theil immer und nothwendig wieder das Ganze seyn würde.

Nicht eine Erläuterung, sondern eine unmittelbare Folge dieser ganzen Entwicklung ist nun diese, daß der vollkommene Geist weder in der einen noch in der andern Gestalt für sich bestehen kann, oder umgekehrt ausgedrückt, keine Gestalt für sich der vollkommene Geist ist, sondern nur, sofern sie auch die andern begreift. Selbst die dritte Gestalt für sich, obgleich die höchste, und obgleich die des als solchen seyenden Geistes, wäre doch für sich nicht der vollkommene, der absolut freie Geist. Hieraus ergibt sich also als letzte Bestimmung: der vollkommene Geist ist nothwendig der all-einige Geist, der all-einige, weil er nicht bloß Eines (unum quid), und auch nicht das abstrakte Eine, sondern eine wahre lebendige Allheit ist; der all-einige, weil er als der Geist doch nur Einer; und weil er nicht die zufällige, sondern die nothwendige Einheit dieser Allheit ist, darum ist er der all-einige.

In der ganzen letzten Entwicklung war nun aber, wie Sie gesehen, nirgends von einem Seyn außer dem Geist die Rede, ja es zeigte sich nicht einmal die Spur, der Verdacht eines solchen Seyns. Ueberall haben wir den Geist nur erkannt als den absolut in sich seyenden, völlig hinein-, nämlich nur gegen sich selbst gewendeten, in sich beschlossenen und vollendeten, nichts außer sich bedürfenden Geist. Er ist der durch sich selbst, durch seine Natur Einsame (solitarius), für den es noch gar kein Außer-ihm gibt, der von allem, was außer ihm gedacht werden

könnte, los, ledig und frei, auch in diesem Sinn der absolute ist; denn absolut seyn heißt dem Sprachgebrauch gemäß auch: ganz frei von jeder Beziehung oder Verbindung seyn. Als solche rein gegenwärtige, auf nichts Zukünftiges deutende, ganz in sich beschlossene Wirklichkeit haben wir also zwar den Geist dargestellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geist sey das Zukünftige, das, was seyn wird, verborgen. Wie nun aber dieses Zukünftige zunächst als ein Mögliches sich zeige oder hervortrete, und wie der Geist in dieser Beziehung nun auch als Freiheit, zu seyn (nicht bloß als Freiheit, nicht zu seyn) — nämlich als Freiheit, außer sich zu existiren, sich außer sich darzustellen, ein Seyn außer sich zu setzen, erscheine, dieß zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe. Als der bloß vollkommene Geist könnte er auch der an sich gebundene und unbewegliche seyn. Als Geist, der nicht mehr bloß Freiheit ist, nicht zu seyn, der auch Freiheit ist, zu seyn, als dieser Geist begriffen, erscheint er nicht bloß als der vollkommene, sondern als der lebendige Geist, wirklich als der, der seyn wird.

Dreizehnte Vorlesung.

Der vollkommene Geist ist absolute Wirklichkeit, vor aller Möglichkeit — Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht. In ihm selbst ist alles Er selbst. Z. B. wenn wir von der ersten Gestalt des Seyns in ihm abstrakt redeten, könnten wir es das an sich Seyende nennen, aber dieß ist unrecht geredet, es ist nicht unbestimmt das an sich Seyende, sondern es ist der an sich seyende Geist, und also wie dieser vollkommene Wirklichkeit. Um zu verstehen, was ich damit ausdrücken will, bitte ich Sie Folgendes zu bedenken. Das an sich Seyende könnte zwar das an sich Seyende seyn, jetzt nämlich, und sofern es sich nicht bewegte, nicht aber so daß es nicht auch das Gegentheil davon seyn könnte. Von dem so gedachten müßte man also sagen: es ist das an sich Seyende, und ist es auch nicht, es ist es, aber nicht entschieden, nicht ohne Möglichkeit des Gegentheils, also (wie ich bei einer früheren Gelegenheit erklärt habe) es ist selbst nur potentieller Weise das an sich Seyende, weil es potentiell oder der Möglichkeit nach auch das nicht an sich Seyende ist. Aber der vollkommene Geist ist die Wirklichkeit, die aller Möglichkeit zuvorkommt. In dem vollkommenen Geist ist das an sich Seyende Er selbst, es nimmt an der Wirklichkeit seines unvordenklichen Existirens Theil, und ist daher wie Er selbst entschiedene Wirklichkeit. Dasselbe gilt von der zweiten Gestalt (dem für sich seyenden Geist) und von der dritten — dem als solcher seyenden Geiste, der nicht mehr das bloße An-sich, sondern das für sich seyende An-sich ist.

Gesetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geistes die Möglichkeit eines anderen Seyns voraus, so wäre dieser Geist in der That weder absolut noch ursprünglich. Nicht absolut; denn alsdann würde er nur seyn vermöge einer Entscheidung für dieses Seyn, er wäre nicht ohne jenes andere Seyn ausgeschlossen, d. h. ohne es vorausgesetzt zu haben. Es wäre gleichsam zweierlei Seyn möglich gewesen, das nun in ihm gesetzte, und das andere. Aber das Entgegengesetzte war nie möglich, weil der vollkommene Geist nie nicht seyend war, sondern Ist, eh' von einer Möglichkeit die Rede ist. Ebenso — wäre für den vollkommenen Geist seine eigne Möglichkeit, die Möglichkeit seines gegenwärtigen (des in ihm nun gesetzten) Seyns seiner Wirklichkeit vorausgegangen, so wäre er nicht wahrhaft ursprünglich. Denn, wie dieß schon früher erläutert worden, ursprünglich (original) nennen wir niemals, was schon als ein Mögliches voraus begriffen worden, eh' es wirklich wurde. Original nennt man nur etwas, wovon man erst einen Begriff erhält, dadurch daß es wirklich ist, also das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt. Also — um jetzt auf unsern Satz zurückzukehren — in Gott ist alles Wirklichkeit, alles Er selbst, und Sie werden nun verstehen, was ich früher sagte: die Potenzen sind in dem absoluten Geist nicht als Potenzen, sondern als = Er selbst. — — Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, post actum, d. h. so wie jener Geist da ist, also von Ewigkeit (denn er ist eine ewige Idee, oder der Idee, der Natur nach ewig, d. h. er ist nicht eben ewig in dem Sinn, wie man dieß gewöhnlich nimmt, daß er von unendlicher Zeit her ist, sondern er ist so ewig, daß er immer, und wann er ist, nur ewig — ewiger Weise — ist) nichts verhindert also, daß post actum, d. h. nachdem jener Geist da ist, von seiner ewigen — und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an — daß von da an ihm an seinem eignen Seyn sich die Möglichkeit eines anderen, also nicht ewigen Seyns zeige und darstelle. Ich sage, daß diese Möglichkeit sich ihm darstelle. Denn gesetzt wird sie eigentlich nicht, gesetzt ist vielmehr das Gegentheil dieser Möglichkeit, sie selbst zeigt sich ihm nur, und erscheint eben auch dadurch

als das — nur nicht Auszuschließende, von selbst, d. h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende, als die eigentlich Nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur Etwas ist, wenn er sie will. Nun entsteht aber natürlich die Frage: was ist diese Möglichkeit, oder vielmehr: was ist das andere Seyn, von dem sich ihm die Möglichkeit zeigt? Hierüber Folgendes. — Es ist nicht zu leugnen, daß im nicht Seyenden oder im bloßen Wesen auch die Möglichkeit eines Seyns liegt, das es für sich haben könnte, diese zeigt sich nur nicht an ihm vor dem Actus des unvordenklichen Seyns, aber nichts verhindert, daß diese Möglichkeit eines anderen Seyns, eines über das Wesen hinausgehenden Seyns, sich dem vollkommenen Geist, sowie er Ist, gleichsam vorstelle oder sichtbar mache. Wenn nun das Wesen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die Ruhe, aber eben darum auch das mögliche bewegende Princip des Ganzen ist — wenn das bloße Wesen aus dieser Tiefe sich wirklich erhöbe, so würde dadurch zwar die Einheit nicht absolut zerstört, denn der vollkommene Geist ist nicht bloß zufälliger, nicht bloß materieller Weise, nicht dem bloßen Seyn nach, sondern er ist seiner Natur nach, er ist — wie wir gezeigt haben — eine übermaterielle, geistige und eben darum unzerreißbare Einheit, die ihm nicht erlaubt, das eine ohne das andere (eine Gestalt ohne die andere) zu seyn, aber eben weil die Einheit nicht sich auflösen oder zerstören, die Gestalten des Einen nicht absolut auseinander gehen könnten, so würde, wenn jene Möglichkeit, die sich post actum am Wesen zeigt — wenn diese — was ohne göttlichen Willen übrigens nicht geschehen könnte; es könnte immer nur der vollkommene Geist selbst seyn, der sein Seyn auf diese Weise veränderte oder verstellte — wenn diese Möglichkeit aus ihrem Nichts sich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung gesetzt, und die Potentialität, die in der ersten Gestalt hervorgetreten wäre, würde sich auf alle fortpflanzen, ja es würde, schon eh' es zur wirklichen Erhebung jenes Princips käme, schon indem sich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seyns) an ihm nur zeigte, eine mittelbare Potentialisirung aller andern entstehen; also eben die, welche bis dahin nur Gestalten des absoluten

Geistes und = Er selbst waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von seinem ewigen Seyn, d. h. von seinem Seyn im Begriff, verschiedenen Seyns erscheinen. Das Wesen würde sich zur ersten Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seyns, also zur Potenz, die dem Seyn am nächsten ist, es würde als das unmittelbar Seynkönnende, als das Seynkönnende der ersten Stufe, der ersten Möglichkeit oder (wie wir jetzt auch sagen können) Potenz erscheinen. Aber dieses nicht Seyende war dem rein Seyenden Subjekt, es war das, dem jenes rein Seyende war. Aber in diesem erst ganz hinein- und ihm zu-Gewendeten, das nur ihm Potenz war — wenn es jetzt Potenz von sich selbst (Seynkönnendes seiner selbst) wird, kann es nicht mehr sein Subjekt, also sich erkennen, es tritt also in seine eigne Selbstheit zurück, d. h. es bekommt ebenfalls eine Potenz in sich — was Sie auch auf folgende leichter zu fassende Art einsehen können.

Das rein Seyende war das gerade ausgehende — nicht auf sich selbst zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrückten, das nur sich gebende, ganz hingegeben und sich gebend eben dem, welches selbst alles eignen Seyns bloß und ledig ist; aber diese gegenseitige Annehmlichkeit zwischen beiden ist sofort aufgehoben, wenn das Wesen selbstseyendes wird, das rein Seyende ist also genöthigt in sich selbst, in sein eignes Selbst zurückzutreten, es ist als das rein Seyende negirt, gehemmt, also nicht mehr das rein Seyende, denn das rein Seyende ist das potenzlos Seyende — in ihm ist aber jetzt eine Negation, eine Hemmung, d. h. ein Nichtseyn, eingetreten. Da es aber darum doch *nicht* aufhört seiner Natur nach das rein Seyende zu seyn, so wird es durch eben diese Potentialisirung (dadurch daß es in statum potentiae gesetzt wird) wird es — nicht etwa nun frei zu wirken oder nicht zu wirken, sondern es muß wirken, es kann gar nicht anders als streben, sich in das reine Seyn wiederherzustellen, und da dieß nicht geschehen kann, es sey denn das, was sich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in sein ursprüngliches Nichts oder An-sich zurück überwunden, so kann es gar nicht anders als streben, das aus

sich herausgetretene An-sich, das seyend gewordene nicht Seyende zu überwinden, um dadurch sich selbst zu dem, was es ursprünglich war, zum rein Seyenden wiederherzustellen. Und so erscheint denn — auch vorläufig schon, und eh' es zur wirklichen Erhebung des nicht Seyenden kommt, schon indem dieses nur noch als das auf solche Weise seyn könnende sich zeigt — schon hier, sage ich, erscheint das rein Seyende als das mittelbar Seynkönnende, das nämlich eines eignen Seyns (denn davon ist hier die Rede) nur dadurch fähig ist, daß es von einem anderen in statum potentiae gesetzt wird. Auch in diesem tritt also eine mittelbare Potentialität hervor. Denkt man sich die Spannung als wirklich eingetreten, so wird das rein Seyende in dieser Spannung nur noch als das seyn, d. h. als das wirken Müssende erscheinen (weil es nicht frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, sondern seiner Natur nach gar nichts anders seyn kann als der Wille, seinen Gegensatz zu überwinden). Indem es in potentiam gesetzt wird, zeigt sich, daß es seiner Natur nach actus purus ist, dem die Potenz fremd ist, und daß es daher alles thut, seiner Potenz los zu werden, also das wieder zu negiren, wovon es negirt ist. In eine noch tiefere Negation tritt aber der Geist zurück, welcher das im Seyn nicht Seyende war. Denn auch dieser, wenn es zu der Spannung käme, würde aus dem Seyn gesetzt, das er in der Einheit hat; auch er erscheint also, sowie nur jene Möglichkeit an dem nicht Seyenden sich hervorthut, als Möglichkeit, Potenz eines anderen, eines zukünftigen Seyns, als ein Seynkönnendes, das aber noch weiter entfernt ist vom Seyn als das rein Seyende, indem es gar nicht unmittelbar wie dieses wirken, nicht sich selbst proprio actu in das Seyn wiederherstellen kann, sondern erst dann in das Seyn wieder eingesetzt würde, wenn das aus seinem An-sich herausgetretene Seynkönnende durch das Seynmüssende in sein An-sich zurück überwunden wieder zum Setzenden von ihm — dem Geist — geworden wäre. Dieses entfernteste Verhältniß zum Seyn wird ausgedrückt durch den Begriff des bloß seyn Sollenden. Das bloß seyn Sollende ist soweit auch ein nicht seyendes, aber das entfernteste vom Seyn. Denn im Begriff des seyn

Sollenden liegt schon, daß es nicht ein selbstwirkendes ist, daß es also, einmal aus dem Seyn gesetzt, seine Wiederherstellung in das Seyn von der Wirkung einer anderen Potenz erwartet (daß sie ihm nur vermittelt wird). Demnach würden nun (aber, wohl zu merken, erst hintennach, post actum) das nicht Seyende, das rein Seyende und das im nicht Seyn Seyende — die drei Gestalten würden sich jetzt ihm (dem absoluten Geist) als ebenso viele Potenzen eines künftigen Seyns darstellen. Die erste wäre die unmittelbare Potenz eines anderen, eines zufälligen Seyns, das unmittelbar Seynkönnende, das Seynkönnende der ersten Potenz, also, wenn wir den Begriff des Seynkönnens durch A bezeichnen, A^1; die andere wäre das Seynkönnende der zweiten Ordnung = A^2, die dritte das Seynkönnende der dritten = A^3. Da sich uns für die bloß mittelbaren Potenzen inzwischen eigne Ausdrücke ergeben haben, so brauchen wir von der ersten nicht mehr zu sagen, sie sey das unmittelbar Seynkönnende, sondern eben, sie sey das Seynkönnende, und die Folge von Potenzen, wie sie dem absoluten Geist sich in ihm selbst darstellt, ist daher diese: 1) das Seynkönnende, 2) das Seynmüssende, 3) das Seynsollende. Hierin sind alle möglichen Verhältnisse des noch nicht Seyenden zu dem künftig Seyenden, wir können eben damit zugleich sagen: alle Urkategorien des Seyns begriffen. Sie haben also nun gesehen, wie das, was im vollkommenen Geist = Er selbst war, sich zu Potenzen eines anderen und künftigen Seyns umwenden kann.

Den Anlaß aber zu dieser allgemeinen Potentialisirung oder zu dieser Erscheinung von Potenzen eines (noch nicht seyenden) Seyns in dem absoluten Geiste — den Anlaß zu dieser allgemeinen Erscheinung gibt ursprünglich nur die an dem Wesen hervortretende oder sich zeigende Möglichkeit. Diese Möglichkeit war vor dem Seyn des vollkommenen Geistes auf keine Weise da, sie tritt erst nachher hervor als das Unversehene (Unvorhergesehene), gleichsam Unerwartete (auch dieß, wie überhaupt nichts, sage ich umsonst — eben diese Potenz wird sich uns in der Folge wiederholt darstellen als das Unversehene, Plötzliche), sie ist das nicht Gewollte, denn sie tritt von selbst hervor, ohne

Willen des Geistes; aber, obwohl das zuvor nicht Gesehene, erscheint sie doch nicht als ein ungern Gesehenes, als ein invisum in diesem Sinn, sondern im Gegentheil als ein Willkommenes. Denn indem sie dem absoluten Geist das Seyn zeigt oder vorstellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das also nichts ist und nie mehr als bloße Möglichkeit seyn würde, wenn er es nicht wollte — indem sie also dem vollkommenen Geist etwas zeigt, das er wollen könnte — und zwar etwas eigentlich zu Wollendes — nämlich ein bloßes seyn und nicht seyn Könnendes, Zufälliges (nur ein solches kann eigentlich gewollt werden), indem sie also dem vollkommenen Geist einen solchen Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird er sich als Wille, als der wollen kann, inne, und diese Erscheinung (denn mehr ist es nicht, es ist noch keine Realität, es ist eine bloße Erscheinung in dem vollkommenen Geist) diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seyns setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Nothwendigkeit seines unvordenklichen Seyns, das er nicht sich selbst gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit Willen ist, jene Erscheinung gibt ihn also zuerst sich selbst, indem sie ihn von jener heiligen zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden, und bis zu diesem — obwohl ohne Zwischenzeit eintretenden — der Ewigkeit unmittelbar folgenden — Moment gelegen hatte. Wir müssen uns nämlich jetzt eine frühere Unterscheidung zurückrufen. Der vollkommene Geist ist actu purissimo — in einem sein Gegentheil, daß ich so sage, nicht kennenden, alles Conträre, alles nicht Seyn verzehrenden und zum Seyn machenden Seyn — in diesem verzehrenden Seyn ist der Geist actu purissimo das Wesen, das rein Seyende und das als Wesen Seyende. Hier wird also ein Einsseyn (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) — es wird ein Einsseyn der drei Gestalten in ihm gesetzt, aber er ist nicht dem bloßen Seyn nach, er ist seiner Natur nach, also er ist an sich der all-einige, so daß er, um uns so auszudrücken, es seyn würde, wenn er es auch nicht wirklich, nicht im Seyn wäre, und nicht aufhören könnte es zu seyn, wenn auch jener actus

purissimus seines Seyns unterbrochen — ja durch ein hervortretendes Conträres, durch eine irgendwie eingetretene Spannung aufgehoben würde. Nun sehen Sie, eben davon ist jetzt die Rede. Indem jenes andere Seyn ihm als ein mögliches gezeigt wird — dadurch eben wird er sich inne als der nicht bloß im Seyn, nicht bloß materiell, sondern als der geistig, als der übermateriell All-Einige — und indem er sich als diesen geistig (d. h. auch unabhängig von aller materiellen All-Einigkeit) — All-Einigen sieht, wird er eigentlich erst sich als sich, als den wahrhaft absoluten und an nichts (an kein Seyn — auch nicht an sein eignes) gebundenen Geist inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher absolut gleichgültig ist gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen — spannungslosen — Seyn zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst conträre Seyn hervorzutreten. Er wird sich inne als der in der Zertrennung selbst nicht Zertrennbare, unüberwindlich Eine, der eben darum, und nur darum, frei ist, die Zertrennung zu setzen. Es verschlägt ihm nichts, dem Seyn nach Einheit oder Spannung zu seyn, denn Er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existirt in der Spannung ebensowohl, nur auf andre Weise, als in der Einheit. Da aber ist erst die wahre Freiheit, z. B. für mich selbst, wo es mir nichts verschlägt, sondern in Ansehung meiner selbst vollkommen gleichgültig ist (ich sage: in Ansehung meiner selbst, denn in andern Rücksichten braucht es mir nicht gleichgültig zu seyn), wahre Freiheit erkenne ich erst da, wo es mir in Ansehung meiner selbst gleichgültig seyn kann, so oder so zu seyn, so oder so zu handeln. Hier also erst ist Seyendes, das Ist = schlechthin freier Geist = Gott. Hier erst ist der vollkommene Geist nicht mehr bloß als nicht-Nothwendigkeit, in das Seyn überzugehen, sondern auch als Freiheit, ein anderes, von seinem ewigen oder Begriffs-Seyn verschiedenes Seyn anzunehmen, d. h. als Freiheit, aus sich selbst herauszugehen, erreicht. Hier erst kann er von sich selbst sagen: Ich werde seyn, der ich seyn werde, d. h. der ich seyn will, es hängt bloß von meinem Willen ab, dieser

oder ein anderer zu seyn — hier stellt sich der vollkommene Geist als Gott dar; hier sind wir berechtigt ihm diesen Namen zu geben. Denn das Wort Gott ist an sich ein bloßes Wort, wo es sich also um die richtige Anwendung desselben fragt. Ist aber bloß davon die Rede, fragt es sich z. B., ob der Name Gott auch auf eine todte, unbewegliche, in blinder Nothwendigkeit über ihren eignen Bestimmungen brütende Substanz, oder auf ein in gleicher Nothwendigkeit — etwa durch successive Negationen alles bestimmten Seyns endlich sich selbst als das reine Nichts darstellendes Princip angewendet werden könne, da kann allein der Sprachgebrauch und zwar der ursprüngliche entscheiden. Eine urkundlichere Erklärung des Namens Gott aber, wie ich schon früher bemerkte [1], gibt es nicht, als die der wahre Gott selbst dem Gesetzgeber Israels ertheilt; denn als dieser fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volk nennen solle, antwortet Er: Nenne mich: Ich werde seyn, der ich seyn werde, dieß ist mein Name. Und eine andere Bedeutung hat auch der Name Jehovah nicht, der wenigstens seit Mosis Zeiten dem wahren Gott im ganzen Alten Testament beigelegt wird [2].

In völliger Freiheit also ist Gott, das ihm gezeigte Seyn, welches nicht mehr in actu purissimo besteht, sondern ein actus ist, in dem zugleich Spannung, Widerstand ist — er ist in völliger Freiheit, dieses Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er nicht der bloß materiell, sondern der übermateriell All-Einige ist, weil er also in der materiellen nicht-Einheit ebensowohl oder nicht weniger der an sich Eine ist als in der materiellen Einheit. Die Einheit ist die Einheit seiner Natur, welche als eine übermaterielle, absolut geistige durch die materielle nicht-Einheit so wenig afficirt wird, als sie durch das materielle Einsseyn

[1] S. Philosophie der Mythologie, S. 47, vergl. mit Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 171. D. H.

[2] Das „Ich werde seyn, der ich seyn werde" kann entweder heißen: Ich werde seyn, der ich will (wenn אֲשֶׁר sensu neutro genommen würde: Ich werde seyn, was ich will), oder, wenn man das hebräische Tempus aoristisch versteht: Ich werde seyn, der ich bin, d. h. ich werde seyn und dabei doch derselbe bleiben, ich werde seyn ohne Nachtheil und ohne Veränderung meiner selbst.

bedingt war, da dieses vielmehr eine Folge von ihr ist. Ferner können wir auch sagen: es steht ihm absolut frei, das ihm gezeigte Seyn anzunehmen, weil er auch dann, auch wenn er aus dem spannungslosen Seyn in das gespannte heraustritt, damit sein göttliches Seyn im Grunde bloß suspendirt, nicht aufhebt, denn vielmehr eben durch die Spannung selbst (wie wir bald hören werden) und durch den Gegensatz der Potenzen wird es wiederhergestellt, so daß er dieses Seyn alsdann nur als ein vermitteltes und wiederhergestelltes besitzt, das er ursprünglich als ein unmittelbares und unvermitteltes besaß. Aber ob mittelbar oder unmittelbar ist für ihn gleich viel, denn seine Gottheit besteht nicht in dem so-Seyn, sondern darin, daß er unveränderlich Er selbst ist, d. h. sie besteht in jenem Seyn, das mit dem Wesen selbst Eins ist, und in Bezug auf welches das alte Wort gesprochen ist: In Deo non differunt Esse et quod Est — d. h. eben das wahre Seyn Gottes ist das, daß Er — Er selbst ist.

Nachdem wir nun aber den Punkt der gänzlichen und vollkommenen Freiheit Gottes im Annehmen oder Nichtannehmen jenes von ihm selbst verschiedenen Seyns ins Reine gebracht haben, so bleiben noch zwei Fragen übrig: 1) wie, auf welche Weise er dieses Seyn annehmen könne, 2) wodurch er im Fall der Annahme dieses Seyns zu derselben bewogen gedacht werden könne, welche Beweggründe zu dieser Annahme in ihm sich denken lassen. Denn das ist die Art der sittlich freien Natur, zu ihren Handlungen nicht blindlings, sondern durch Beweggründe bestimmt zu werden.

Was nun die erste Frage betrifft, wie es mit der Annahme jenes Seyns zugehe, so ist bereits erklärt, worin der Grund der ganzen Spannung — also des außergöttlichen Seyns liegt (denn das unmittelbare göttliche Seyn ist das spannungslose, ist actus purissimus). Der Grund der ganzen Spannung ist das aus seinem An-sich hervorgetretene, selbst seyend gewordene An-sich. Nun ist aber Gott seiner Natur nach das an sich Seyende, und weil Gott der an sich seyende Geist ist, so kann dieser, also das an sich Seyende auch durch den bloßen Willen Gottes außer sich seyn, — als dieses außer sich seyende eben hat es alsdann die Eigenschaften eines ganz und bloß durch den göttlichen Willen Seyenden.

Als dieses, als das aus seinem An=sich herausgetretene Wesen, ist es nun freilich nicht mehr Gott selbst, doch ist es auch nicht schlechthin nicht=Gott, denn da in ihm die Möglichkeit ist in sein An=sich zurück überwunden, zurückgebracht zu werden, so ist in ihm auch wieder die Möglichkeit oder Potenz des Gottseyns, d. h. es ist wenigstens potentiâ Gott.

Es wird hier überhaupt — zum Verständniß der weiteren Entwicklung — nothwendig seyn, folgendes über das Wort Potenz zu bemerken. Wir haben bereits gesehen, wie sich dem vollkommenen Geist an den Gestalten seines Seyns zuerst die Potenzen darstellen. Hier werden sie also für ihn — Möglichkeiten, Potenzen eines anderen Seyns, eines von seinem gegenwärtigen verschiedenen Seyns. In dem wirklichen Seyn aber, wo sie nun nicht mehr Gestalten des unmittelbaren göttlichen, sondern wirklich eines vom göttlichen verschiedenen Seyns sind, verhalten sie sich auch wieder als Potenzen, als Möglichkeiten, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzustellenden göttlichen Seyns, so daß sie also, innerlich, Potenzen des außergöttlichen, äußerlich geworden, Potenzen des göttlichen Seyns sind. Wir werden sie daher auch in dem äußeren Seyn Potenzen nennen dürfen, wiewohl sie es da in einem andern Sinne sind, als dort, wo sie noch bloß innerlich als Möglichkeiten erschienen.

Also um wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukehren, so verhindert nichts, daß Gott, da er durch seine Natur das Wesen (das an sich Seyende) und also auch das in diesem verborgene Seynkönnende ist, durch seinen bloßen Willen statt dessen das außer sich Seyende sey, jenes ἐξιστάμενον, von dem gleich im Anfang die Rede war; nur muß man dabei denken, daß er es nicht ist, um es zu seyn, sondern um eines andern Zwecks willen, den er dadurch erreichen will. Denn es ist eine uralte Lehre, daß Gott stets durch das Gegentheil, διὰ τῶν ἐναντίων, seine Absichten ausführe. Er ist dieses Andere — dieses außer sich Seyende — er verwirklicht dieses Mögliche durch ein unmittelbares Wollen nur, damit er in diesem überwunden werde, ja er ist sogar nur frei, dieses Seyn anzunehmen, weil er an der zweiten Gestalt seines Wesens, die in diesem Verhältniß zur zweiten Potenz wird, weil

er an dieser hat, wodurch er jenes Seyn überwinde. — Wir sind also nun durch diese Auseinandersetzung, in der von einem Zwecke die Rede war, von selbst auf die andere Frage geführt: wodurch Gott, im Fall der Annahme jenes Seyns (das wir einstweilen voraussetzen oder nur als möglich denken), wodurch also Gott, im Fall der Annahme eines Seyns außer sich, dazu bewogen gedacht werden könne.

Man könnte sich den Uebergang von dem unmittelbaren und widerstandlosen Seyn zu dem durch Widerstand vermittelten etwa auf folgende Art denken. Jedes Wesen, sowie es sich in seiner Ganzheit und Vollständigkeit nur hat (Gott aber hat von Ewigkeit sich selbst in seiner Ganzheit), jedes Wesen dieser Art sucht natürlich zuerst sich in seinen verschiedenen Gestalten auseinanderzusetzen und zu unterscheiden, oder sich in jeder insbesondere zu setzen und zu erkennen. Dieß ist nun aber in jenem actus purissimus des göttlichen Lebens unmöglich, indem die Gestalten nicht wirklich auseinanderzubringen sind. Der an sich seyende Geist ist materiell wie der für sich seyende; beide sind, wie wir gesehen, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit. Ebenso ist der im an-sich-Seyn für sich seyende Geist jedem der beiden für sich gleich, dem an sich seyenden, denn er ist selbst auch der an sich seyende, dem für sich seyenden, denn er ist ja auch dieser. In diesem reinen, noch ungehemmten Fluß des göttlichen Lebens ist zwar Anfang, Mittel und Ende, aber der Anfang ist da, wo das Ende, und das Ende ist eben da, wo der Anfang ist, d. h. beide sind nicht auseinanderzubringen. In dieser reinen Unmittelbarkeit wäre also Gott sich selbst unfaßlich, oder er könnte nicht sich selbst in seinen Gestalten setzen und festhalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Bestreben, sich dennoch in denselben festzuhalten, würde nur als eine Art von rotatorischer Bewegung erscheinen können, denn alles dasjenige, was sich nicht als Anfang und Ende sich selbst entgegensetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotirt. Da nun, könnte man fortfahren, jede rotatorische, d. h. Anfang und Ende nicht finden könnende Bewegung, Unseligkeit ist, so ist ihm auch darum jene an ihm selbst — nämlich an der ersten Gestalt seines Seyns — sich zeigende Möglichkeit so höchst willkommen,

weil diese allein schon jener rotatorischen Bewegung ihn enthebt und ihm das Mittel wird, auch daraus schon und ohne wirkliches Auseinandergehen sich in allen seinen Gestalten zu unterscheiden, indem er sie vermittelt durch jene erste Möglichkeit nun schon sieht, nicht als das, was sie sind, sondern als das, was sie seyn können oder seyn werden, also in derjenigen Gestalt, wo eine der anderen ungleich, die eine wirklich außer der anderen ist. Darum also ist ihm jene erste Möglichkeit, jene potentia prima, die der Anfang zu allen anderen Möglichkeiten ist, so willkommen; denn nicht nur setzt sie ihn gegen die Nothwendigkeit seines alles verzehrenden, d. h. kein Außereinander und keine Unterscheidung zulassenden, Seyns in Freiheit, sondern es kommt auch durch sie zuerst Erkenntniß in Gott, darum kann sie ihm nicht als Gegensatz erscheinen, sondern nur als Gegenstand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude; ja, wenn die Frage entsteht, womit Gott von Ewigkeit sich beschäftigt, so kann man darauf nur antworten: eben jene potentia prima war von Ewigkeit der einzige Gegenstand seiner Beschäftigung, seiner Lust. (Hierauf kommen wir wieder zurück.) — Um aber aus jener rotatorischen Bewegung, die mit seinem Urseyn nothwendig gesetzt wäre, auch wirklich zu entkommen und in die entgegengesetzte, d. h. in die geradlinigte Bewegung überzugehen, hätte der vollkommene Geist kein anderes Mittel, als Anfang, Mittel und Ende in sich selbst sich wirklich ungleich zu machen (bisher waren sie nur potentiâ sich ungleich); denn die gerade Linie ist eben die, in welcher Anfang und Ende außereinander sind, während der Punkt dasjenige ist, dem der Anfang auch gleich das Ende und das Ende der Anfang ist. Anfang, Mittel und Ende würde er aber erst in der That sich ungleich machen, wenn er die an den drei Gestalten seines Seyns erblickten Möglichkeiten zur Wirklichkeit erhöbe. Denn da sind sie wirklich für sich gegenseitig außereinander, und schließen sich voneinander aus, und zwar so, daß jedes gerade nur in dieser Ausschließung und Spannung ist, was es ist. Mit dieser Spannung ist aber zugleich nun eine nothwendig vom bestimmten Anfang durch bestimmten Mittelpunkt in ein vorbestimmtes Ende fortschreitende, d. h. es ist eine geradlinigte

Bewegung gegeben. Auf diese Weise also ließe sich jener freiwillige Uebergang Gottes in das andere oder äußere Seyn darstellen. Man könnte hierher eine merkwürdige Stelle in dem Platonischen Werk von den Gesetzen beziehen, wo Platon — ich sage Platon, ich will mich damit nicht anheischig machen, gegen diejenigen zu streiten, die dieses Werk dem Platon absprechen; mir scheint es Platonisch, und ich getraue mir es im System der Platonischen Werke wohl zu begreifen; überhaupt scheint es mir nicht recht, den Geist eines großen Schriftstellers so an sich gebunden zu denken, daß er überall und durchaus sich selbst gleich seyn müßte, am wenigsten scheint mir dieß dem Schriftsteller angemessen, dem die Verehrung der Nachwelt seit zwei Jahrtausenden schon den Namen des göttlichen (divinus) eigenthümlich beigelegt hat — dieser also führt als einen *παλαιὸν λόγον*, wahrscheinlich als Ueberlieferung der ältesten, d. h. unmittelbar aus der Mythologie hervorgegangenen Philosophie, folgende Worte an[1]: Gott, Anfang, Mittel und Ende der Dinge in sich begreifend, dringt geraden Wegs durch, da er seiner Natur zufolge umlaufen würde, griechisch: *ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν* (oder, wie man jetzt liest: *εὐθείᾳ*) *περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*. (Dabei müssen freilich die letzten Worte: *κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*, wie man jetzt liest, in die Worte *κατὰ φύσιν περιφερόμενος* verändert werden — allein jeder, der die Stelle ansieht, wird mir darin beistimmen, denn 1) ist es ganz begreiflich, ja natürlich, daß *περιπορευόμενος* aus der Umgebung hineingekommen ist; 2) der Ausdruck *κατὰ φύσιν* fordert eine unwillkürliche Bewegung [denn wie einer *κατὰ φύσιν* übersetzt hat: in der Natur oder in der Schöpfung umwandelnd, kann ich wenigstens mit meinem wenigen Griechischen nicht vereinigen; *κατὰ φύσιν* kann

[1] Diese Stelle (De Legg. IV, p. 716) wurde schon früher (in der Philosophie der Mythologie, S. 83) angewendet; hier ist die Erklärung der Stelle selbst näher angegeben, die übrigens auch Gegenstand einer besonderen Abhandlung ist, welche vom Verfasser in der philosophisch-philologischen Klasse der Münchener Akademie vorgetragen wurde. D. H.

nur heißen: der Natur, d. h. seiner Natur gemäß, dieß fordert also eine unwillkürliche Bewegung] in dem περιπορευόμενος aber wäre eine willkürliche ausgedrückt. Und so wie hier das κατὰ φύσιν eine unwillkürliche Bewegung fordert, so ist in dem εὐθεῖαν περαίνει offenbar eine freie, vorgesetzte, mit einem Vorsatz verbundene Bewegung gemeint, welche nun ihrerseits wieder in dem zweiten Glied einen Gegensatz fordert; da aber der Gegensatz des geraden Fortgangs nur das sich Umdrehen, περιφέρεσθαι, seyn kann, so ist gar nicht zu zweifeln, daß dieses Wort gesetzt werden müsse). Sinn: Gott geht gerade vorwärts, indem er wollend Anfang, Mittel und Ende sich ungleich macht, da er seiner bloßen Natur nach umlaufen würde, d. h. Anfang und Ende nicht auseinanderbringen könnte. Doch es bedarf der Autorität des Platon nicht, um diese Anwendung des Gegensatzes von geradlinigter und rotatorischer Bewegung auf das göttliche Leben zu rechtfertigen. Denn auch ein Prophet des Alten Testaments[1] sagt: יְשָׁרִים דַּרְכֵי יְהוָֹה, die Wege des Herrn sind gerade, d. h. vom Anfang gerade in das vorgesetzte Ende gehend; und dagegen in dem schon angeführten Gleichniß Christi, wo der Geist (τὸ πνεῦμα), und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, der Geist in seiner ersten Geburt, in seinem ersten Daseyn, wo er also gleichsam noch nicht Zeit gehabt hat in eine andere Bewegung überzugehen, auch hier wird ja das erste Seyn des Geistes mit dem Wehen des Windes insofern verglichen, als in diesem Anfang und Ende nicht zu unterscheiden, nicht auseinanderzuhalten sind, d. h. auch hier wird die erste oder unmittelbare Bewegung des Geistes mit einer rotatorischen, in sich zurücklaufenden verglichen. Der Gedanke von einem Weg oder von Wegen Gottes, den Platon in der angeführten Stelle ganz mit den Vorstellungen des Alten Testaments gemein hat, geht ohnedieß durch die ganze Schrift. Man kann aber Gott keinen Weg zuschreiben, ohne ihm eine Bewegung, d. h. ohne ihm ein Ausgehen von Sich — oder von da, wo er ursprünglich ist, zugleich zuzugeben. Und so wird namentlich in einer Stelle, über die ich später ausführlicher seyn werde, jene Potentia prima redend eingeführt: der

[1] Hos. 14, 19.

Herr (Jehovah) hatte mich im Anfang seines Wegs, d. h. antequam ex se ipso progrederetur, eh' er aus sich selbst herausging.

Auf diese Art könnte man sich also das Herausgehen Gottes aus seinem Urseyn in ein anderes Seyn etwa verdeutlichen. Ich will nur noch bemerken, daß übrigens, wie Johannes Kepler anführt, schon ältere Mathematiker das Geradlinigte Gott, das Krumme der Creatur zugeeignet haben, woraus die hohe Bedeutung dieses Gegensatzes, der uns auch äußerlich schon durch die Erscheinung des Lichts und die Rotation der Weltkörper so nahe gelegt ist, überhaupt erhellt.

In einer anderen vielleicht weniger kühnen, aber übrigens völlig sachgemäßen Wendung kann man das göttliche Herausgehen so erklären: die Absicht sey, das nicht selbstgesetzte Seyn, jenes Seyn, in dem Gott sich selbst nur findet, in ein selbstgesetztes zu verwandeln, also zunächst und unmittelbar an die Stelle jenes actus purissimus, in dem das göttliche Urseyn besteht, einen durch Widerstand unterbrochenen, aber eben darum in seinen Momenten unterscheidbaren und begreiflichen Actus, kurz einen Proceß zu setzen, der, inwiefern in ihm nur das ursprüngliche göttliche Seyn wiederhergestellt oder wieder erzeugt wird, ein theogonischer genannt werden könnte. Indeß ist bei dieser Ansicht zu bemerken, daß es sich zwar allerdings so verhält, nämlich daß durch jene Herauswendung der Potenzen der reine unvermittelte Actus des göttlichen Seyns nur in einen vermittelten verwandelt wird; dieß kann jedoch als eigentliches Motiv darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieses vermittelten Actus für Gott selbst doch eigentlich ohne Resultat seyn würde, da er sich auch ohne diesen Actus, in jenem ersten sich Innewerden, wo er die Gestalten zuerst von sich (als wesentlicher Einheit) unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seyns erblickt. Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Proceß, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, gar nicht seyn könnte. Ein solches, jetzt noch nicht Seyendes, also bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen gesetzten Proceß Mögliches könnte nun aber nur die Creatur seyn. Das wahre

als das — nur nicht Auszuschließende, von selbst, d. h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende, als die eigentlich Nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur Etwas ist, wenn er sie will. Nun entsteht aber natürlich die Frage: was ist diese Möglichkeit, oder vielmehr: was ist das andere Seyn, von dem sich ihm die Möglichkeit zeigt? Hierüber Folgendes. — Es ist nicht zu leugnen, daß im nicht Seyenden oder im bloßen Wesen auch die Möglichkeit eines Seyns liegt, das es für sich haben könnte, diese zeigt sich nur nicht an ihm vor dem Actus des unvordenklichen Seyns, aber nichts verhindert, daß diese Möglichkeit eines anderen Seyns, eines über das Wesen hinausgehenden Seyns, sich dem vollkommenen Geist, sowie er Ist, gleichsam vorstelle oder sichtbar mache. Wenn nun das Wesen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die Ruhe, aber eben darum auch das mögliche bewegende Princip des Ganzen ist — wenn das bloße Wesen aus dieser Tiefe sich wirklich erhöbe, so würde dadurch zwar die Einheit nicht absolut zerstört, denn der vollkommene Geist ist nicht bloß zufälliger, nicht bloß materieller Weise, nicht dem bloßen Seyn nach, sondern er ist seiner Natur nach, er ist — wie wir gezeigt haben — eine übermaterielle, geistige und eben darum unzerreißbare Einheit, die ihm nicht erlaubt, das eine ohne das andere (eine Gestalt ohne die andere) zu seyn, aber eben weil die Einheit nicht sich auflösen oder zerstören, die Gestalten des Einen nicht absolut auseinander gehen könnten, so würde, wenn jene Möglichkeit, die sich post actum am Wesen zeigt — wenn diese — was ohne göttlichen Willen übrigens nicht geschehen könnte; es könnte immer nur der vollkommene Geist selbst seyn, der sein Seyn auf diese Weise veränderte oder verstellte — wenn diese Möglichkeit aus ihrem Nichts sich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung gesetzt, und die Potentialität, die in der ersten Gestalt hervorgetreten wäre, würde sich auf alle fortpflanzen, ja es würde, schon eh' es zur wirklichen Erhebung jenes Princips käme, schon indem sich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seyns) an ihm nur zeigte, eine mittelbare Potentialisirung aller andern entstehen; also eben die, welche bis dahin nur Gestalten des absoluten

Geistes und = Er selbst waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von seinem ewigen Seyn, d. h. von seinem Seyn im Begriff, verschiedenen Seyns erscheinen. Das Wesen würde sich zur ersten Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seyns, also zur Potenz, die dem Seyn am nächsten ist, es würde als das unmittelbar Seynkönnende, als das Seynkönnende der ersten Stufe, der ersten Möglichkeit oder (wie wir jetzt auch sagen können) Potenz erscheinen. Aber dieses nicht Seyende war dem rein Seyenden Subjekt, es war das, dem jenes rein Seyende war. Aber in diesem erst ganz hinein- und ihm zu-Gewendeten, das nur ihm Potenz war — wenn es jetzt Potenz von sich selbst (Seynkönnendes seiner selbst) wird, kann es nicht mehr sein Subjekt, also sich erkennen, es tritt also in seine eigne Selbstheit zurück, d. h. es bekommt ebenfalls eine Potenz in sich — was Sie auch auf folgende leichter zu fassende Art einsehen können.

Das rein Seyende war das gerade ausgehende — nicht auf sich selbst zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrückten, das nur sich gebende, ganz hingegeben und sich gebend eben dem, welches selbst alles eignen Seyns bloß und ledig ist; aber diese gegenseitige Annehmlichkeit zwischen beiden ist sofort aufgehoben, wenn das Wesen selbstseyendes wird, das rein Seyende ist also genöthigt in sich selbst, in sein eignes Selbst zurückzutreten, es ist als das rein Seyende negirt, gehemmt, also nicht mehr das rein Seyende, denn das rein Seyende ist das potenzlos Seyende — in ihm ist aber jetzt eine Negation, eine Hemmung, d. h. ein Nichtseyn, eingetreten. Da es aber darum doch nicht aufhört seiner Natur nach das rein Seyende zu seyn, so wird es durch eben diese Potentialisirung (dadurch daß es in statum potentiae gesetzt wird) wird es — nicht etwa nun frei zu wirken oder nicht zu wirken, sondern es muß wirken, es kann gar nicht anders als streben, sich in das reine Seyn wiederherzustellen, und da dieß nicht geschehen kann, es sey denn das, was sich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in sein ursprüngliches Nichts oder An-sich zurück überwunden, so kann es gar nicht anders als streben, das aus

jenes Tiefsten und Innersten und gleichsam Abgeschiedensten in der Gottheit versichere, das in der That nicht in einer Expansion oder Exspiration, sondern nur in der höchsten Attraktion (Zurückziehung) und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewissermaßen empfunden wird. Doch eben dieß erinnert uns, daß es sich nicht ziemt viele Worte darüber zu machen; man kann jedem nur die Anleitung dazu geben, übrigens muß es ihm selbst überlassen bleiben, sich des Geistes in seinem reinen an sich Seyn zu versichern.

Der vollkommene Geist ist aber nicht bloß der an sich seyende (denn er ist Allheit); er ist 2) der für sich selbst seyende Geist.

Eh' ein Wesen für sich, d. h. als Objekt von sich selbst, da ist, muß es an sich da seyn. Der für sich selbst seyende, d. h. der als Objekt von sich seyende Geist setzt den an sich seyenden Geist voraus. Er ist der für sich seyende Geist heißt eben: er ist der für sich als den an sich seyenden — seyende.

Wie der an sich seyende Geist nicht für sich ist, so ist der für sich selbst seyende Geist nicht an sich. Er ist vielmehr der außer sich, von sich weg seyende Geist. Wenn der Geist als der an sich seyende das absolut Innerliche, Verborgene und gleichsam Unsichtbare seiner selbst ist, so ist eben dieser, als der für sich (d. h. für den an sich seyenden) — seyende, das Aeußere, relativ gleichsam Sichtbare des Geistes.

Es ist leicht einzusehen, daß in dieser Gestalt des Geistes, wie wir sie nennen mögen, kein eigner Wille ist. Die Natur des für sich seyenden Geistes ist eben nur, für sich, d. h. für den an sich seyenden zu seyn, sich diesem ganz zu geben. Sowie wir von der andern Seite sagen können, die Natur des an sich seyenden Geistes sey, nur derjenige zu seyn, für den der andere da ist. Einer vergißt sich gleichsam im andern. Keiner von beiden ist, so zu sagen, um seiner selbst willen: der an sich seyende ist nur, um sich als den für sich seyenden zu haben, der für sich (also nicht an sich) seyende ist nur, um sich diesem (dem an sich seyenden) zu geben. Es ist leicht einzusehen, daß, wenn man unter dem Seyn bloß das sich gebende, das

offenbare, das außer sich, von sich weggehende Seyn versteht, daß alsdann der für sich seyende Geist der rein seyende ist, und in dem gar nichts von einem nicht=Seyn ist. Er ist, der ganz und bloß Seyn ist. Bleibt man bei dieser Bedeutung des Seyns stehen, so folgt, daß in demselben Sinn der an sich seyende Geist eine absolute Enthaltung von dem Seyn, eitel nicht Seyn ist, aber das nicht Seyn in diesem Sinn ist nur ein Seyn in anderem Sinn; das Seyn des an sich seyenden Geistes ist nur das verborgene, das, wie wir früher sagten, ungegenständliche, das in sich selbst zurückgezogene, lediglich in sich seyende, bloß wesende Seyn. Wir bedienten uns von dem an sich seyenden Geist schon des Ausdrucks, er sey in absoluter Selbstentschlagung, d. h. eben in absoluter Enthaltung von dem Seyn, nämlich dem äußeren Seyn. Er ist in dieser, weil er nur reines Selbst, bloß Er selbst, gleichsam ein Subjekt ohne alles Prädicat ist. Eben diese reine Selbstheit stellt sich als absolute Unselbstigkeit dar. Denn selbstig ist das Selbst, das sich geltend macht, sich ein Prädicat sucht oder verschaffen will. Die nämliche Unselbstigkeit, nur auf andere Art, ist aber in dem für sich seyenden Geiste, indem er, selbst gleichsam ohne Selbst, sein Selbst in dem an sich Seyenden hat, für den allein er da ist. Es ist eine vollkommene gegenseitige Selbstvergessenheit, wobei die eigne Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt. Auf beiden Seiten ist also eine völlig gleiche Reinheit und Unendlichkeit; denn der an sich und der für sich seyende Geist, jeder ist in sich unendlich, obgleich sie gegeneinander endlich sind, indem der eine nicht der andere ist.

Wir können nun aber auch bei dem Geist in seiner zweiten Gestalt als bloß für sich (und daher nicht an sich) seyenden Geist nicht stehen bleiben. Denn in jeder von beiden Gestalten ist eine relative Negation dessen, was in der andern Gestalt gesetzt ist. Das Vollkommene ist erst erreicht, wenn das, was in beiden getrennt, in Einem — vereinigt ist. Der vollkommene Geist ist also 3) der im an sich oder Subjekt=Seyn für sich seyende, der als Subjekt sich selbst Objekt seyende, so daß er — nicht wie zuvor in zwei getrennten Gestalten, in der einen nur an sich, in der andern nur für sich, in der einen nur Subjekt,

in der andern nur Objekt, sondern in einer und derselben Gestalt, also unzertrennlicher Weise, und ohne wirklich zwei seyn zu können, Subjekt und Objekt ist, wie der menschliche Geist, indem er sich selbst bewußt ist und sich selbst hat, gewissermaßen zwei ist, Subjekt und Objekt, aber ohne wirklich zwei zu seyn, indem er der Zweiheit ohnerachtet doch nur Einer bleibt, der ganz Subjekt und ganz Objekt ist, ohne Vermischung und ohne daß die zwei sich gegenseitig beschränkten oder trübten.

Die zwei anfangs getrennten, aber am Ende zusammentreffenden Bestimmungen, des bloßen an sich- und des bloßen für sich-Seyns vereinigen sich im Begriffe des bei sich Seyns. Das **bei** sich Seyende ist nicht das nothwendig an sich Seyende, gar nicht von sich weg seyn Könnende, und es ist ebensowenig das nothwendig und nur von sich weg Seyende, gar nicht an sich seyn Könnende (wie der Geist in seiner zweiten Gestalt), sondern es ist eben das, was von sich weg — seyn, von sich weggehen, sich äußern kann, ohne darum weniger an sich zu seyn, und das umgekehrt an sich ist, ohne darum weniger von sich weggehen zu können, wie der menschliche Geist. Die Folge ist also jetzt diese: der vollkommene Geist ist a) der nur an sich seyende Geist, b) der nur für sich seyende Geist, welcher abstrakt (d. h. ohne Bezug auf den an sich seyenden) nur der außer sich seyende seyn kann, weil er nicht für sich als sich, sondern nur für den an sich seyenden da ist, c) der bei sich selbst seyende Geist, der sich selbst besitzende, und zwar der unverlierbar sich selbst besitzende Geist, denn Subjekt und Objekt sind in ihm unzertrennlich vereinigt. Wir müssen nun freilich sagen, dieser letzte sey der vollkommene Geist. Dieß heißt aber nur so viel: in diesem letzten sey der Geist vollendet, erst wirklich der vollkommene Geist. Denn übrigens können wir doch nicht diese höchste Gestalt, oder den Geist in dieser Gestalt allein und losgetrennt von den andern setzen. Denn — 1) der Geist kann unmittelbar nur der an sich seyende seyn, und erst in einer zweiten Gestalt der für sich seyende (denn, was für fi[illegible]r muß erst an sich seyn), und nur indem der Geist der [illegible]r für sich seyende schon ist, ist er gleichsam genöthigt,

in einer dritten Gestalt zugleich der an sich seyende und der für sich seyende — als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu seyn. Könnte er zurück, so würde er zunächst nur Objekt seyn, oder wenn er nichts vor sich hätte, nur Subjekt; Subjekt und Objekt in Einem zu seyn, ist ihm nur möglich, inwiefern ihm beides gewehrt ist, sowohl reines Subjekt als reines Objekt zu seyn — jetzt bleibt ihm nichts übrig, als beides in Einem zu seyn. 2) Wäre es auch eine Möglichkeit, den Geist unmittelbar zu setzen als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, so wäre dann übrigens schlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als solcher völlig stehen bleiben, und wäre daher gleichsam machtlos, eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären. Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergessen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geistes aus sich selbst, also von einem Seyn außer diesem Geist noch nicht die Rede ist, dennoch in dem vollkommenen Geist, das, was seyn wird, oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, der, der seyn wird, verborgen ist. Nun könnte aber der bei sich seyende Geist mit jener seiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für sich völlig impotent. — Der vollkommene Geist ist nur der an keine einzelne Form des Seyns gebundene, der nicht Eines seyn muß. Dieß erst vollendet den Begriff des absolut freien Geistes. Nun haben wir Eine Art des Seyns (nämlich das bloß wesende) erkannt in der ersten Gestalt, eine andere Art des Seyns (nämlich die des außer sich seyenden) in der zweiten Gestalt, in der dritten werden wir auch nur eine Art des Seyns erkennen. Der absolut freie Geist kann also auch an diese nicht gebunden seyn, weil sie, obwohl die höchste, doch nur Eine Art des Seyns ist. Wir werden zwar, um die Art dieses Seyns näher zu bezeichnen, mit Recht sagen: der Geist in der dritten Gestalt sey der als solcher seyende Geist. Denn in der ersten Gestalt, da er der bloß an sich seyende ist, kann er eben darum nicht der als solcher seyende seyn, denn dieses „als" drückt immer eine Hinaussetzung, eine Herfürstellung aus; wie man zu sagen pflegt: er hat sich als dieser herausgestellt oder gezeigt; in dem als, z. B. in dem als A seyn — liegt also immer

Zwölfte Vorlesung.

Unser ganzes Bemühen ging dahin zu finden, was vor und über dem Seyn ist. Doch konnten wir dieses vorerst nur in Bezug auf das Seyn — als das, was seyn wird — betrachten. Dieß hat uns successiv auf die Begriffe des reinen Seynkönnenden, des reinen Seyenden, und des im Actus, im Seyn Potenz Seyenden geführt. Diese drei Begriffe verhielten sich soweit als nothwendige Bestimmungen dessen, was seyn wird, wenn nämlich dieses als solches festgehalten und gesetzt, wenn es gegen seine eigne Zukunft festgestellt werden soll, daß es nicht ein blindlings in diese Fortgehendes, sich selbst gleichsam Ueberstürzendes und auf diese Weise sich Verlierendes sey. Aber es zeigte sich, daß jene drei sich nicht in einem materiellen Außereinander denken lassen, sondern nur als Bestimmungen eines Geistes. Das, was seyn wird, war also nun bestimmt als Geist, und wir können sagen: das, was seyn wird, als solches gesetzt oder festgehalten, ist Geist und zwar vollendeter Geist. Es ist aber nun leicht einzusehen, daß damit die ganze Betrachtung sich umkehrt. Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nöthig hat aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschlossen ist. Insofern kann er nun auch zunächst nicht mehr als eine mögliche Quelle oder Ursache eines künftigen Seyns, er muß vor allem als selbst Seyendes bestimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in Bezug auf ein anderes, mögliches Seyn, sondern natürlich zuerst in Bezug auf sich selbst zu betrachten. — Bisher allerdings

galten uns jene Begriffe nur als die Potenzen, Möglichkeiten oder Prioritäten eines künftigen Seyns. Das Seynkönnende als solches ist unmittelbare Möglichkeit oder mögliche Quelle eines künftigen Seyns, auch das rein Seyende enthält in sich, wenn gleich nur eine mittelbare, aber denn doch eine mittelbare Quelle des Seyns. Das rein Seyende ist das nur mittelbar — aber doch das mittelbar auch seyn Könnende; denn es ist leicht vorauszusehen, daß, wenn das unmittelbar Seynkönnende, von welchem wir sagten, es sey dem rein Seyenden Grund, Subjekt — wenn dieses aus dem angenommenen Verhältniß heraussträte und ein selbst Seyendes, objektiv würde, daß es nun jenes rein Seyende in statum potentiae setzte, wo es sich dann also ebenfalls als ein Seynkönnendes verhielte. Durch seinen Bezug auf das Seynkönnende war also alles auch Seynkönnendes. Insofern verhielten sich unsere drei Begriffe insgesammt als Potenzen eines künftigen möglichen Seyns. Aber in dem vollendeten Geist können sie nicht mehr als solche betrachtet werden. In dem vollendeten Geist ist das unmittelbar Seynkönnende nicht mehr Seynkönnendes, es wird, wie wir früher erklärten, des Zufälligen an ihm, d. h. eben des Seynkönnens im transitiven Sinn, entbunden, und so sind also, in ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geist, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seyns, d. h. überhaupt nicht mehr Potenzen, sondern als der Geist selbst, d. h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst. Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der Geist das Erste, das Prius (denn er ist nicht etwa zusammengesetzt aus ihnen — er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit; er ist — zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — **eher** als sie), Er ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Platon sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das prius scheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt, was das prius, wird zum posterius. — Um aber diese Umkehrung aus einem allgemeinen Gesichtspunkt zu zeigen, so bemerke ich, daß unser Philosophiren bis jetzt durchaus

nur ein hypothetisches war. Wenn es ein Seyn gibt, so ist das Seyende selbst ein nothwendiger Gedanke. In seinem unmittelbaren Verhältniß zum Seyn aber ist es das unmittelbar Seynkönnende u. s. f. (denn ich will nicht diese ganze Reihe von Bestimmungen wiederholen), aber diese ganze Folge, wie Sie selbst sehen, beruht auf der Voraussetzung, wenn es ein Seyn oder ein Seyendes gibt. Hieraus erhellt also, daß jener Gedanke des Seyenden, d. h. einer letzten aller Differenz entkleideten Substanz des Seyns, nicht ein an sich nothwendiger ist, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, sondern doch nur ein relativ nothwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, so muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage ist immer: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Auf diese Frage kann ich nicht mit bloßen Abstraktionen von dem wirklichen Seyn antworten. Anstatt also, wie es den Anschein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abstrakte Seyende begründet sey, ist vielmehr dieses abstrakte Seyende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerst irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seyende kommen kann. Nun steht freilich alles wirkliche Seyn vielem Zweifel bloß, ja man kann sagen, die Philosophie hat eben mit dem Zweifel an der Realität des einmal vorliegenden oder vorhandenen Seyenden angefangen. Aber dieser Zweifel bezieht sich immer nur auf dieses wirkliche, auf das bestimmte vorliegende, wie z. B. diejenigen Philosophen, die man Idealisten zu nennen pflegt, die reelle Existenz der körperlichen Dinge geleugnet haben, aber die Frage dieses Zweifels hat, vernünftiger Weise, immer nur den Sinn, ob dieses Wirkliche, z. B. ob das Körperliche, das wahre Wirkliche sey, im Grunde setzt also dieser Zweifel das wahre Wirkliche selbst voraus, er will sich nur nicht das bloß scheinbare für das wahre geben lassen. Hätte der Zweifel an der Realität des einzelnen Seyenden oder Wirklichen den Sinn, an der Realität des Wirklichen überhaupt zu zweifeln, so würde der Anhänger des Parmenides z. B. seine eigne Voraussetzung, die Voraussetzung des abstrakten Seyenden, aufheben. Er wäre auch zu dem Begriff des abstrakten

Seyenden nicht berechtigt, wenn er nicht irgend ein Wirkliches voraus hätte. In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie immer nicht irgend ein Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieses letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Principien gesucht werden, die selbst bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seyns sind — dieses Wirkliche kann eben nur der Geist seyn. Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern nach sich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht seines, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seyns, sind sie nur, inwiefern sie über ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seyns treten sie erst nach der Hand, ex post oder post actum hervor.

Jene Möglichkeiten sind Principien des Seyns — Principien nicht etwa des Geistes oder seines Seyns (denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie), sondern Principien sind sie des Seyns, welches von Anfang an zu erklären beabsichtet worden, des Seyns, das Erklärung fordert. Das sind sie in der That; sie sind die eigentlichen Anfänge, *ἀρχαί*, des sämmtlichen gewordenen Seyns. Es ist natürlich, daß die Philosophie zuerst und vor allem dieser unmittelbaren Principien des Seyns sich versichere. Ihre Absicht ist, überhaupt das Seyn, welches seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, weil es gleich als ein nicht-ursprüngliches sich darstellt — überhaupt dieses Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieser Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Principien des Seyns zu unterscheiden, die in dem übrigens verschiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging großentheils damit hin, diese Principien aufzusuchen. Die neuere hat sich nur langsam dahin erhoben, diese Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufassen. Denn z. B. wenn Cartesius die ganze Welt auf Materie und Denken als absolute Gegensätze reducirt, so war weder

die Materie noch das Denken eine wahre ἀρχή, ein reines principium des Seyns. Dasselbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Substanz des Spinoza, wie von der Vorstellkraft, welche Leibniz als einziges Princip sowohl der materiellen als der geistigen Welt aufstellte. Die übrige Philosophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrschende, gab das Forschen nach diesen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf, obgleich es gewiß die erste Aufgabe ist, das Seyn erst auf seine unmittelbaren Principien zu reduciren, da man nicht hoffen kann, von der sinnlosen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar — ohne Vermittlung jener Principien — zur höchsten Ursache selbst gelangen zu können. Das Vermittelnde zwischen dem empirischen Seyn und der höchsten, d. h. eigentlichen, Ursache (denn die Mittelursachen werden bloß uneigentlich so genannt) sind eben die ἀρχαί, die unmittelbaren Principien des Seyns. Statt derselben hatte die neuere Philosophie bloße Begriffe als subjektive Vermittlungen. Es schien ihr genug, wenn sie z. B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelst solcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingestellt blieb und gewissermaßen als gleichgültig betrachtet wurde, wie sie objektiv zusammenhangen mögen.

Da ich hier der bloßen Verstandesbegriffe gedenke, mit welchen die frühere Philosophie zu der höchsten Ursache aufsteigen zu können meinte, so will ich bei dieser Gelegenheit bemerken, daß man unsere Principien des Seyns gänzlich mißverstehen würde, wenn man sie als bloße Kategorien betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was wir das Seynkönnende nennen, sey nichts anderes als der allgemeine, d. h. auf alles, selbst auf das einzelnste concrete Ding anwendbare Begriff der Möglichkeit. Was wir das rein Seyende nennen, sey die Kantsche Kategorie der Wirklichkeit, das seyn Sollende sey der allgemeine Verstandesbegriff der Nothwendigkeit. Allein dieß wäre ein völliger Mißverstand. Jenes Seynkönnende ist nicht der allgemeine, auf das Concrete insgesammt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es ist vielmehr schlechterdings nichts Allgemeines, sondern im Gegentheil ein höchst Besonderes; es ist jene eine, ihres Gleichen nicht

kennende Möglichkeit, die Möglichkeit κατ᾽ ἐξοχήν, die Urmöglichkeit, die der erste Grund alles Werdens, und insofern auch alles gewordenen Seyns, ist.

Mit bloßen allgemeinen Verstandesbegriffen glaubte die frühere Philosophie das Verhältniß zwischen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und absolute Unzulänglichkeit dieses Verfahrens auf eine Weise zeigte, die unmöglich machte zu demselben zurückzukehren, hat damit, ohne es zu wissen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wissenschaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältniß für unsere Erkenntniß bloß im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einsicht in den wirklichen Zusammenhang zu vermitteln, sondern eben den wirklichen Zusammenhang selbst einzusehen. Fichte gab den ersten Anlaß, zu den wirklichen ἀρχαῖς wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegensetzte, ein Gegensatz, der offenbar mehr begreift als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich doch nichts anderes als das menschliche Ich verstand, das schon ein höchst concretes ist, konnte man nicht sagen, daß in dieser Unterscheidung ein wahres Princip des Seyns gegeben sey. Aber sie leitete doch dahin. Die Naturphilosophie kam zuerst wieder auf die reinen ἀρχάς. Denn indem sie zeigte, daß im wirklichen Seyn weder ein rein Objektives noch ein rein Subjektives irgendwo angetroffen werde, sondern auch an dem, was im Ganzen als Objektives oder in Fichtes Sprache als Nicht-Ich bestimmt wurde, in der Natur z. B. das Subjektive einen wesentlichen und nothwendigen Theil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjektiven ein Objektives sey, daß also Subjektives und Objektives in nichts auszuschließen seyen, so waren nun eben damit Subjekt und Objekt als reine Principien wirklich gedacht, zu wahren ἀρχαῖς befreit, und indem auf diese Weise die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philosophie zuerst auch möglich, aus dem bloßen subjektiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich aufzunehmen, gewiß die größte Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem

ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Proceß, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächste Schritt zur absoluten Ursache offen stand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objektive verleihende oder gebende bestimmt werden konnte.

Es ist also immer schon etwas, diese Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar so, daß man zugleich ihrer Vollständigkeit sich versichert und erkennt: diese seyen die einzigen, und außer denen keine andern gedacht werden können; es seyen in ihnen wirklich alle Verhältnisse gegeben, die das, was vor und über dem Seyn ist, zum Seyn haben kann. Das Nächste am Seyn kann nur das unmittelbar Seynkönnende seyn, d. h. was, um zu seyn, nichts bedarf als zu wollen, was daher insofern schon als Wille, nur noch ruhender, bestimmt ist. Diesem zunächst läßt sich nur noch das bloß mittelbar seyn — seyn und also auch wollen — Könnende denken, von dem sich leicht zeigen läßt, daß es seiner Natur nach nur das rein Seyende seyn könne, das ein wirklich Seyendes werden, a potentia ad actum übergehen kann, nur sofern es in potentiam gesetzt wird, das also ein solches voraussetzt, von dem es in potentiam zu setzen, als das rein Seyende zu negiren ist. Außer diesen beiden — als nur durch beide zu Vermittelndes, das eben darum nur als Drittes in das Seyn kommen kann, läßt sich dann nur noch denken das als das rein Seynkönnende — als lautere Freiheit gegen das Seyn — ins Seyn Kommende, was weder dem Ersten möglich ist (denn dieses hört im Seyn vielmehr auf Potenz zu seyn), noch dem Zweiten, das im wirklichen Seyn vielmehr sich zum rein Seyenden wiederherzustellen und als Potenz aufzuheben sucht. Es läßt sich aber alsdann ferner leicht zeigen, daß diese drei Potenzen des Seyns nur in Einem und demselben sich denken lassen. Denn z. B. das rein Seyende ist nur zu denken als Negation des Könnens, diese Negation des Könnens läßt sich aber nur begreifen als zweite Bestimmung

einer Substanz oder eines Subjekts, das seiner ersten Bestimmung nach schon Können ist; und ebenso ist die dritte Potenz nur zu denken als Negation des einseitigen Könnens und des einseitigen Seyns. Auch diese Doppelnegation aber ist nur möglich als dritte Bestimmung eines Subjekts, das früheren Bestimmungen nach schon einseitiges Können und einseitiges Seyn ist. Es ist also Ein Subjekt, das die drei ist, und die Einheit, die in diesem Subjekt gedacht wird, kann nur eine geistige, d. h. es kann selbst nur Geist seyn. Durch die Mehrheit der ἀρχῶν also war vermittelt, daß wir von der bloß substantiellen und abstrakten Einheit des Parmenides zu einer geistigen gelangten. Bis zu diesem Punkt war aber unsere ganze Entwicklung eine bloß hypothetische. Wenn ein Seyn entsteht, so kann es nur in jener Folge entstehen. Aber warum entsteht denn ein Seyn? Die erste Wirklichkeit ist uns in jenem Geist gegeben, von dem sich nun freilich sagen läßt: wenn ein vernünftiges oder ein frei gesetztes Seyn ist (beides ist eins), so muß jener Geist seyn; aber wir haben darum keineswegs eine absolute Nothwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geist ist nicht etwa, damit es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos ist, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit.

Ich habe freilich durch die ganze bisherige Entwicklung gezeigt: Wenn ein vernünftiges Seyn ist oder seyn soll, so muß ich jenen Geist voraussetzen. Aber damit ist noch immer kein **Grund** von dem Seyn dieses Geistes gegeben. Ein Grund desselben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst unbedingt zu setzen wären. Aber dieß eben ist nicht der Fall, denn es ist absolut gesprochen ebenso möglich, daß keine Vernunft und kein vernünftiges Seyn, als daß eine Vernunft und ein vernünftiges Seyn

ist. Der Grund, oder richtiger gesprochen, die Ursache der Vernunft ist also vielmehr selbst erst in jenem vollkommenen Geist gegeben. Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern nur, weil dieser ist, gibt es eine Vernunft. Damit ist allem philosophischen Rationalismus, d. h. jedem System, was die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerstört. — Nur weil ein vollkommener Geist ist, ist eine Vernunft. Dieser selbst aber ist ohne Grund, schlechthin, weil er Ist. Aber daraus folgt nicht, wie man zu sagen pflegt, daß er absolut unbeweisbar wäre. Denn vielmehr die ganze (positive) Philosophie ist eben nichts anderes als der Erweis dieses absoluten Geistes. Er hat kein Prius, sondern ist selbst das absolute Prius, und also ist von keinem andern Prius aus zu ihm zu gelangen. Denn wenn wir uns auch hier jener Principien des Seyns (wie wir sie nannten) gleichsam als Stufen und Sprossen bedienten, zu ihm zu gelangen, so mußten wir doch am Ende einsehen, daß sie dieß nur für uns waren, und auch nur zu einem propädeutischen (didaktischen) Zweck, daß aber objektiv, d. h. vom Standpunkt jenes Geistes selbst, betrachtet, das Verhältniß sich umkehrt und diese Principien vielmehr die Folge, das Posterius von ihm sind [1]. Der absolute Geist kann also zwar durch

[1] Es folgt hieraus, daß wenn die reinrationale Philosophie dem Vortrag der positiven Philosophie unmittelbar selbst vorausgeht, die letztere nicht erst die Principe des Seyns zu suchen hat, da sie ja in jener schon gegeben sind, wie denn der Verfasser nach hierüber hinterlassenen Andeutungen bei der Herausgabe dieses Theils seines Systems wirklich die Absicht hatte, die im Bisherigen wieder entwickelten, „das Seyende" constituirenden Begriffe hier nicht aufs Neue und besonders wieder aufzustellen, und ebenso auch auf den Wendepunkt, der mit der gefundenen Idee eintritt, nicht wieder zurückzukommen, sondern einfach auf die Darstellung der reinrationalen Philosophie und auf die den Uebergang zur positiven Philosophie bereitenden Vorträge (incl. der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten) insbesondere zu verweisen, und so das Ganze als durch das Vorhergehende bewiesen zu behandeln. Man sieht übrigens aus der hier vorliegenden (die rationale Philosophie nicht voraussetzenden) Darstellung, daß, wenn die bloß rationale Entwicklung oder wenn die reine Vernunftwissenschaft sich darauf zu beschränken hätte, mittelst der Deduktion der Elemente, der Urstoffe des Seyenden zu dem, was das Seyende Ist, (dem Seyenden selbst) zu führen, sie selbst nur eine didaktische, substruirende Aufgabe innerhalb der positiven Philosophie zu erfüllen hätte, aber keine

diese Principien, aber er kann durch sie nicht als durch sein prius, sondern nur als durch sein posterius bewiesen werden, d. h. er kann überhaupt nur a posteriori erwiesen werden. Dieß darf freilich (wie schon in der Einleitung[1] gezeigt worden) nicht in dem Sinn verstanden werden, in welchem man sonst wohl auch den physikotheologischen Beweis einen Beweis Gottes a posteriori genannt hat. In diesem Beweis nämlich wird aus der Zweckmäßigkeit der Natur und aller Natureinrichtungen im Ganzen und im Einzelnen auf einen freiwilligen und intelligenten Urheber der Dinge geschlossen. Hier sucht man also vom posterius, von dem, was als die Folge betrachtet wird, zu dem prius zu gelangen. Aber in der wahrhaft objektiven Philosophie wird der vollkommene Geist vielmehr dadurch erwiesen, daß von ihm als prius zu seiner Folge, nämlich zu seinen Werken und Thaten als zum posterius, fortgegangen wird. In dem physikotheologischen Beweis wird die Welt zum prius des Beweises gemacht, Gott also zum posterius. Hier dagegen ist umgekehrt der vollkommene Geist das prius, von dem aus man zur Welt, zum posterius gelangt. Daraus ergibt und erklärt sich, was ich schon früher gesagt habe: die positive Philosophie sey in Ansehung der Welt Wissenschaft a priori, ganz von vorn anfangende, alles gleichsam in urkundlicher Folge, vom prius herleitend, in Ansehung des vollkommenen Geistes aber Wissenschaft a posteriori.

Das Princip der Philosophie ist eben ihr Gegenstand; insofern kann man sagen: das Princip der Philosophie liegt in ihrem Ende. Denn sie ist nichts anderes als die Realisirung ihres Princips. Es ist also auch freilich damit allein nichts gethan, als das Erste und Höchste den vollkommenen Geist zu setzen, wenn man nachher von ihm aus nicht

Wissenschaft für sich, keine alles in ihren Kreis ziehende, universelle Wissenschaft, d. h. keine Philosophie seyn könnte, wie es die reinrationale ist. — Noch bemerke ich, daß außer der hier gegebenen Deduktion der drei Principe noch eine andere (bei dem Vortrag über Philos. der Offenbarung in Berlin im Winter 1841 auf 1842 angewendete) Darstellung existirt, in welcher die Principe nicht zuerst für sich oder von sich aus, sondern unmittelbar von Gott (A^0) aus deducirt sind, ein Versuch, der im nächsten Bande mitgetheilt werden soll. D. H.

[1] S. oben S. 130, Anmerk. 1.

weiter — nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann. Die Stärke einer Philosophie ist auch nicht nach dem Aufwand von Begriffen zu beurtheilen, den sie macht, um ihr Princip zu begründen; ihre Stärke zeigt sich in dem, was sie mit ihrem Princip zu machen versteht. Nur die Unfähigkeit oder die vorschnell gefaßte Meinung, es sey unmöglich, diesen Weg zu finden, das Seyn als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es allein auch ein vernünftiges Seyn, ein wahrer *κόσμος* seyn kann, — nur die Unfähigkeit, sage ich, in der man sich befand, oder in der man, allzu freigebiger Weise die Schranken seiner eignen Subjektivität auf den menschlichen Geist überhaupt übertragend, den menschlichen Geist selbst glaubte, dieses Ziel zu erreichen, hat alle die künstlichen Systeme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und sich zu verbergen gesucht hat. Nur wer jenen Weg wirklich geht und ihn dadurch zeigt, der hat den vollkommenen Geist als Princip der Philosophie erwiesen. Wir sind jetzt eben im Begriff, diesen Weg zu betreten.

Im absoluten Geist müssen sich allerdings auch alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seyns finden, aber er wird sie nicht unmittelbar als Potenzen dieses Seyns, sondern als Bestimmungen seiner selbst, seines eignen Seyns enthalten; nur mittelbar können sie sich als Potenzen des von ihm verschiedenen Seyns darstellen. Sie sind in ihm nicht als transitive, sondern als immanente Bestimmungen, nicht in der Hinauswendung (gegen ein zukünftiges mögliches Seyn), sondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein Anderes von ihm, sondern als Er selbst. Es ist leicht einzusehen, daß der absolut freie Geist nothwendig zugleich der vollkommene, der in sich beschlossene, sich selbst genügende, nichts außer sich bedürfende, d. h. daß er absolute Allheit seyn muß. Aber diese Allheit muß in ihm eine hineingewendete, d. h. bloß auf ihn selbst sich beziehende, seyn, weil, wenn diese Allheit als eine solche in ihm wäre, die sich unmittelbar auf ein äußeres (von ihm verschiedenes) Seyn bezöge, schon darin gewissermaßen eine Nöthigung liegen würde aus sich selbst herauszugehen. Der vollkommene und nur darum auch absolut freie Geist kann nur derjenige seyn, der

über jedes besondere Seyn hinausgehend, an keines gebunden, nach keinem außer sich strebend oder gezogen, keines außer sich bedürftig, sondern in sich beschlossen und vollendet, eine wahre Allheit ist. Diese Allheit ihrer inneren oder positiven Bedeutung nach stellt sich nun auf folgende Weise dar.

Der vollkommene Geist ist 1) der an sich seyende Geist: demnach zunächst überhaupt der **seyende**, wo also von einem über ihn selbst hinausgehenden Seyn gar nicht die Rede ist, der selbst schon seyender Geist ist. In specie aber ist er unmittelbar oder zuerst der an sich, d. h. der nicht von sich weg, nicht als Objekt von sich seyende Geist. Es fällt den meisten schwer, diesen ersten Begriff zu fassen, weil alles Erfassen in einem sich-gegenständlich-Machen besteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das absolut Nichtgegenständliche in dieser seiner Ungegenständlichkeit sich zu denken. Der Mensch begreift wohl noch das, wozu er durch eine Bewegung seines Denkens gelangen kann, aber dieser erste Begriff wird eben nur in der Nicht-Bewegung gefaßt und wirklich gedacht. Man kann etwa sagen: das hier Gemeinte sey der vollkommene Geist als reines Selbst, in völliger Selbstentschlagung, absolutem Nichtwissen seiner selbst, wo er also (wenn Wissen dem Seyn entgegengesetzt wird) gleichsam das reinste, aber eben darum auch unnahbarste Seyn ist, das der Sitz der reinsten Aseität ist, das Seyn, dem der Verstand nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er schweigt, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will. Denn es wird nicht erkannt wie der Gegenstand in anderem Erkennen, indem man aus sich herausgeht, sondern vielmehr im an-sich-Halten, im selbst-still-Stehen, und wenn man einer gewissen Klasse von indischen Braminen, unter deren Uebungen, durch welche sie der höchsten Contemplation oder Beschaulichkeit sich fähig zu machen suchen, auch eine besondere Praxis hinsichtlich des Athem-Einziehens oder an-sich-Haltens vorkommt, wenn man diesen Braminen oder ihren Vorgängern eine Kenntniß der Idee, welche hier entwickelt werden soll, zuschreiben wollte, so müßte man eben annehmen, daß die Erfinder dieser vielleicht jetzt gedankenlos ausgeübten Praxis damit nur die Art anzeigen wollten, wie man sich

jenes Tiefsten und Innersten und gleichsam Abgeschiedensten in der Gottheit versichere, das in der That nicht in einer Expansion oder Exspiration, sondern nur in der höchsten Attraktion (Zurückziehung) und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewissermaßen empfunden wird. Doch eben dieß erinnert uns, daß es sich nicht ziemt viele Worte darüber zu machen; man kann jedem nur die Anleitung dazu geben, übrigens muß es ihm selbst überlassen bleiben, sich des Geistes in seinem reinen an sich Seyn zu versichern.

Der vollkommene Geist ist aber nicht bloß der an sich seyende (denn er ist Allheit); er ist 2) der für sich selbst seyende Geist.

Eh' ein Wesen für sich, d. h. als Objekt von sich selbst, da ist, muß es an sich da seyn. Der für sich selbst seyende, d. h. der als Objekt von sich seyende Geist setzt den an sich seyenden Geist voraus. Er ist der für sich seyende Geist heißt eben: er ist der für sich als den an sich seyenden — seyende.

Wie der an sich seyende Geist nicht für sich ist, so ist der für sich selbst seyende Geist nicht an sich. Er ist vielmehr der außer sich, von sich weg seyende Geist. Wenn der Geist als der an sich seyende das absolut Innerliche, Verborgene und gleichsam Unsichtbare seiner selbst ist, so ist eben dieser, als der für sich (d. h. für den an sich seyenden) — seyende, das Aeußere, relativ gleichsam Sichtbare des Geistes.

Es ist leicht einzusehen, daß in dieser Gestalt des Geistes, wie wir sie nennen mögen, kein eigner Wille ist. Die Natur des für sich seyenden Geistes ist eben nur, für sich, d. h. für den an sich seyenden zu seyn, sich diesem ganz zu geben. Sowie wir von der andern Seite sagen können, die Natur des an sich seyenden Geistes sey, nur derjenige zu seyn, für den der andere da ist. Einer vergißt sich gleichsam im andern. Keiner von beiden ist, so zu sagen, um seiner selbst willen: der an sich seyende ist nur, um sich als den für sich seyenden zu haben, der für sich (also nicht an sich) seyende ist nur, um sich diesem (dem an sich seyenden) zu geben. Es ist leicht einzusehen, daß, wenn man unter dem Seyn bloß das sich gebende, das

offenbare, das außer sich, von sich weggehende Seyn versteht, daß alsdann der für sich seyende Geist der rein seyende ist, und in dem gar nichts von einem nicht-Seyn ist. Er ist, der ganz und bloß Seyn ist. Bleibt man bei dieser Bedeutung des Seyns stehen, so folgt, daß in demselben Sinn der an sich seyende Geist eine absolute Enthaltung von dem Seyn, eitel nicht Seyn ist, aber das nicht Seyn in diesem Sinn ist nur ein Seyn in anderem Sinn; das Seyn des an sich seyenden Geistes ist nur das verborgene, das, wie wir früher sagten, ungegenständliche, das in sich selbst zurückgezogene, lediglich in sich seyende, bloß wesende Seyn. Wir bedienten uns von dem an sich seyenden Geist schon des Ausdrucks, er sey in absoluter Selbstentschlagung, d. h. eben in absoluter Enthaltung von dem Seyn, nämlich dem äußeren Seyn. Er ist in dieser, weil er nur reines Selbst, bloß Er selbst, gleichsam ein Subjekt ohne alles Prädicat ist. Eben diese reine Selbstheit stellt sich als absolute Unselbstigkeit dar. Denn selbstig ist das Selbst, das sich geltend macht, sich ein Prädicat sucht oder verschaffen will. Die nämliche Unselbstigkeit, nur auf andere Art, ist aber in dem für sich seyenden Geiste, indem er, selbst gleichsam ohne Selbst, sein Selbst in dem an sich Seyenden hat, für den allein er da ist. Es ist eine vollkommene gegenseitige Selbstvergessenheit, wobei die eigne Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt. Auf beiden Seiten ist also eine völlig gleiche Reinheit und Unendlichkeit; denn der an sich und der für sich seyende Geist, jeder ist in sich unendlich, obgleich sie gegeneinander endlich sind, indem der eine nicht der andere ist.

Wir können nun aber auch bei dem Geist in seiner zweiten Gestalt als bloß für sich (und daher nicht an sich) seyenden Geist nicht stehen bleiben. Denn in jeder von beiden Gestalten ist eine relative Negation dessen, was in der andern Gestalt gesetzt ist. Das Vollkommene ist erst erreicht, wenn das, was in beiden getrennt, in Einem — vereinigt ist. Der vollkommene Geist ist also 3) der im an sich oder Subjekt-Seyn für sich seyende, der als Subjekt sich selbst Objekt seyende, so daß er — nicht wie zuvor in zwei getrennten Gestalten, in der einen nur an sich, in der andern nur für sich, in der einen nur Subjekt,

in der andern nur Objekt, sondern in einer und derselben Gestalt, also unzertrennlicher Weise, und ohne wirklich zwei seyn zu können, Subjekt und Objekt ist, wie der menschliche Geist, indem er sich selbst bewußt ist und sich selbst hat, gewissermaßen zwei ist, Subjekt und Objekt, aber ohne wirklich zwei zu seyn, indem er der Zweiheit ohnerachtet doch nur Einer bleibt, der ganz Subjekt und ganz Objekt ist, ohne Vermischung und ohne daß die zwei sich gegenseitig beschränkten oder trübten.

Die zwei anfangs getrennten, aber am Ende zusammentreffenden Bestimmungen, des bloßen an sich- und des bloßen für sich-Seyns vereinigen sich im Begriffe des bei sich Seyns. Das bei sich Seyende ist nicht das nothwendig an sich Seyende, gar nicht von sich weg seyn Könnende, und es ist ebensowenig das nothwendig und nur von sich weg Seyende, gar nicht an sich seyn Könnende (wie der Geist in seiner zweiten Gestalt), sondern es ist eben das, was von sich weg — seyn, von sich weggehen, sich äußern kann, ohne darum weniger an sich zu seyn, und das umgekehrt an sich ist, ohne darum weniger von sich weggehen zu können, wie der menschliche Geist. Die Folge ist also jetzt diese: der vollkommene Geist ist a) der nur an sich seyende Geist, b) der nur für sich seyende Geist, welcher abstrakt (d. h. ohne Bezug auf den an sich seyenden) nur der außer sich seyende seyn kann, weil er nicht für sich als sich, sondern nur für den an sich seyenden da ist, c) der bei sich selbst seyende Geist, der sich selbst besitzende, und zwar der unverlierbar sich selbst besitzende Geist, denn Subjekt und Objekt sind in ihm unzertrennlich vereinigt. Wir müssen nun freilich sagen, dieser letzte sey der vollkommene Geist. Dieß heißt aber nur so viel: in diesem letzten sey der Geist vollendet, erst wirklich der vollkommene Geist. Denn übrigens können wir doch nicht diese höchste Gestalt, oder den Geist in dieser Gestalt allein und losgetrennt von den andern setzen. Denn — 1) der Geist kann unmittelbar nur der an sich seyende seyn, und erst in einer zweiten Gestalt der für sich seyende (denn, was für sich seyn soll, muß erst an sich seyn), und nur indem der Geist der an sich und der für sich seyende schon ist, ist er gleichsam genöthigt,

in einer dritten Gestalt zugleich der an sich seyende und der für sich seyende — als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu seyn. Könnte er zurück, so würde er zunächst nur Objekt seyn, oder wenn er nichts vor sich hätte, nur Subjekt; Subjekt und Objekt in Einem zu seyn, ist ihm nur möglich, inwiefern ihm beides gewehrt ist, sowohl reines Subjekt als reines Objekt zu seyn — jetzt bleibt ihm nichts übrig, als beides in Einem zu seyn. 2) Wäre es auch eine Möglichkeit, den Geist unmittelbar zu setzen als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, so wäre dann übrigens schlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als solcher völlig stehen bleiben, und wäre daher gleichsam machtlos, eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären. Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergessen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geistes aus sich selbst, also von einem Seyn außer diesem Geist noch nicht die Rede ist, dennoch in dem vollkommenen Geist, das, was seyn wird, oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, der, der seyn wird, verborgen ist. Nun könnte aber der bei sich seyende Geist mit jener seiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für sich völlig impotent. — Der vollkommene Geist ist nur der an keine einzelne Form des Seyns gebundene, der nicht Eines seyn muß. Dieß erst vollendet den Begriff des absolut freien Geistes. Nun haben wir Eine Art des Seyns (nämlich das bloß wesende) erkannt in der ersten Gestalt, eine andere Art des Seyns (nämlich die des außer sich seyenden) in der zweiten Gestalt, in der dritten werden wir auch nur eine Art des Seyns erkennen. Der absolut freie Geist kann also auch an diese nicht gebunden seyn, weil sie, obwohl die höchste, doch nur Eine Art des Seyns ist. Wir werden zwar, um die Art dieses Seyns näher zu bezeichnen, mit Recht sagen: der Geist in der dritten Gestalt sey der als solcher seyende Geist. Denn in der ersten Gestalt, da er der bloß an sich seyende ist, kann er eben darum nicht der als solcher seyende seyn, denn dieses „als" drückt immer eine Hinaussetzung, eine Herfürstellung aus; wie man zu sagen pflegt: er hat sich als dieser herausgestellt oder gezeigt; in dem als, z. B. in dem als A seyn — liegt also immer

nicht das bloße A seyn, sondern das als A erkannt oder erkennbar werden. Von dem allem ist aber in dem bloßen an sich Seyn das Gegentheil. Das bloße An-sich tritt vielmehr in die Tiefe zurück, es ist gerade das Unerkannte oder das rein im nicht Erkennen Erkennbare. Das Wort Seyn mit als verbunden bedeutet immer gegenständliches Seyn. Der bloß an sich seyende Geist ist also der nicht — als solcher seyende (ein wegen der Folge sehr wichtiger Satz). Ferner der bloß gegenständlich seyende Geist (die zweite Gestalt) ist nicht bloß der nicht als solcher, sondern sogar der **nicht** = als solcher (denn er ist der außer sich seyende Geist). Der Geist in der dritten Gestalt ist erst der als solcher seyende Geist. Dieser ist zugleich der nicht nicht Geist seyn könnende. Aber eben darum ist auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seyns gebundene — d. h. er ist nicht der absolute Geist; denn der absolute Geist geht über jede Art des Seyns hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem als Geist Seyn wieder freie Geist; ihm ist auch das als-Geist-Seyn nur wieder eine Art oder Weise des Seyns; — dieß — auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transscendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorlesungen einmal mich ausdrückte — deren Gedanke erst alle Gefässe unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — — Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist.

Also der vollkommene Geist wäre nicht der vollkommene, wenn er bloß der als solcher seyende, d. h. wenn er bloß jene dritte Gestalt, wäre. Der vollkommene Geist ist über allen Arten des Seyns — er geht über jede, auch die höchste, hinaus. Darin eben besteht seine absolute Transscendenz.

Der vollkommene Geist ist daher nur der, welcher 1) der an sich

seyende Geist, 2) der für sich seyende Geist, 3) der im An-sich für sich seyende Geist ist. Schon darin, daß wir diesen auch erklärt haben für den als solchen seyenden Geist — schon darin liegt es, daß erst mit dieser Bestimmung das wahre Ende, also auch der vollendete Geist erreicht ist. Denn das wahre Ende ist immer nur erreicht, wenn der Anfang von seiner Negativität befreit, aus sich selbst herausgebracht und objektiv gesetzt ist. Nun ist der Geist in seiner dritten Gestalt wieder der an sich seyende Geist, nur der im an-sich-Seyn zugleich für sich seyende Geist. Also diese dritte Gestalt ist nur der aus der Subjektivität herausgebrachte, objektiv gesetzte Anfang; der als solcher seyende Geist ist nur das über sich selbst gehobene, nur das hinausgesetzte Tiefste.

Der sich selbst besitzende Geist ist wieder, was der Anfang ist, nämlich der an sich seyende Geist, nur als der zugleich für sich seyende. Die Momente der Bewegung, in der jedes Wesen sich vollendet, also auch die Momente des sich-Vollendens des Geistes sind: 1) reines an sich seyn, 2) von sich hinweggehen — außer sich seyn, 3) in sich selbst zurückkehren, sich als reines Selbst wieder gewinnen, sich selbst besitzen. Nur was aus sich selbst gekommen, kann zu sich kommen, und hat nun erst wahrhaft und wirklich sich selbst. Derselbe Geist, der in der ersten Gestalt reines, sich selbst nicht wissendes An-sich ist, geht in der zweiten aus sich, aber eben dadurch (also durch diese zweite als die vermittelnde) in sich, und ist nun erst vollendeter Geist. Nur durch Wiedereinkehr in sich selbst kann ein Wesen sich selbst besitzendes seyn, und nur im sich-selbst-Besitzen ist es vollendet.

Der Geist in seinem an-sich-Seyn ist das reine Centrum, reines Subjekt ohne alle Aeußerlichkeit, der Geist in seinem für-sich- (als Objekt-) Seyn ist excentrisch oder peripherisch, der im an-sich-Seyn für sich seyende, und daher auch umgekehrt im für-sich- (oder im Objekt-) Seyn an sich seyende Geist ist das excentrisch gesetzte Centrum, oder umgekehrt das als Centrum gesetzte Excentrische oder Peripherische. Und so hätte ich Sie denn, indem mit der dritten Gestalt der Geist vollendet ist, auf die einfachste und, wie ich hoffe, vollkommen deutliche

Weise in der That zu der höchsten Idee der Philosophie geleitet. Es bleibt mir nur übrig einige Erläuterungen hinzuzufügen.

Die erste schließt sich unmittelbar an das eben Gesagte an. Denn wir haben auch jetzt wieder — in dem vollkommenen Geist — Anfang und Ende unterschieden. — In der That ohne Anfang und ohne Ende seyn ist nur Unvollkommenheit, nicht, wie man sich vorstellt, Vollkommenheit. Ein Geisteswerk z. B., das weder Anfang noch Ende hat, ist gewiß ein unvollkommenes. Das Vollkommene ist das in sich Geendete, und zwar das nach allen Richtungen Geendete, sowohl indem es einen wahren Anfang, als indem es ein vollkommenes Ende hat. Wenn daher die Theologen unter die höchsten Vollkommenheiten Gottes diese setzen, daß er ohne Anfang und Ende sey, so darf dieß nicht als eine absolute Negation verstanden werden. Der wahre Sinn (wie ich schon in einem früheren Vortrag[1] bemerkt habe) kann nur dieser seyn, daß Gott ohne Anfang seines Anfangs und ohne Ende seines Endes sey, daß sein Anfang selbst nicht angefangen habe, und sein Ende nicht ende, d. h. nicht aufhöre Ende zu seyn, daß jener ein ewiger Anfang, dieses ein ewiges Ende sey. So ist also der Geist in seinem bloßen an-sich-Seyn der ewige Anfang, der Geist in seinem als-solcher-Seyn das ewige Ende seiner selbst, und nur dadurch, daß er der Anfang und das Ende ist, der vollkommene Geist.

Obwohl wir nun aber — und dieß ist eine zweite nothwendige Erläuterung — obwohl wir in dem vollkommenen Geist Anfang und Ende (wo beide sind, versteht sich das Mittel schon von selbst) gesetzt haben, so müssen wir nichtsdestoweniger bemerken, daß dieß nicht so zu verstehen ist, als ob in ihm etwas vorausgehe und etwas folge; vielmehr müssen wir sagen: es sey in ihm nil prius, nil posterius — nämlich der Anfang ist mit dem Ende und das Ende mit dem Anfang gesetzt. Der vollkommene Geist ist nicht so zu denken, als würde er aus den drei Gestalten successiv zusammengesetzt, als wäre er zuerst der an sich seyende, dann der für sich-, und zuletzt der im An-sich für sich seyende. So verhält es sich nicht, sondern, weil keine der drei

[1] Philosophie der Mythologie, S. 42. 43. D. H.

Gestalten ohne die andere etwas ist, so ist wie mit einem Zauberschlag — wie im Nu oder im Blitz — das Ganze gesetzt. Dieß verhindert nicht, daß innerhalb dieses magischen Kreises Anfang, Mittel und Ende sey. Der Anfang darf nur nicht vor und außer dem Ende, das Ende nicht vor und außer dem Anfang, aber zugleich mit dem Ende darf der Anfang und zugleich mit dem Anfang das Ende gedacht werden.

Hieran knüpft sich eine dritte nothwendige Erläuterung — diese: daß der vollkommene Geist nicht etwa als ein Viertes — außer den Dreien noch besonders vorhandenes — gedacht werden darf. Der Geist ist auf keine Weise außer den Dreien, er ist gar nichts anderes als die drei Gestalten, sowie diese nichts anderes sind als eben der Geist selbst. Wenn wir die drei Gestalten, versteht sich nicht einzeln, sondern in ihrer nothwendigen und, wie wir bald hören werden, unauflöslichen Verkettung denken, so denken wir den Geist, und hinwiederum denken wir den vollkommenen Geist, so denken wir ihn als die drei Gestalten. Er ist in jeder von diesen der ganze Geist, es ist nicht etwa so, daß ein Theil von ihm in der einen und ein anderer Theil in der andern wäre — er ist in jeder der ganze, und dennoch ist er in keiner von ihnen für sich, er ist nothwendig die Allheit.

An diese Bemerkung schließt sich nun eine letzte (vierte) Erläuterung. Nämlich: nicht darum, weil er nun eben die drei Gestalten ist, ist er der vollkommene Geist, sondern umgekehrt, weil er an sich oder seiner Natur nach der vollkommene Geist ist, nur darum ist er die drei Gestalten; dieß ist also nicht eine Zufälligkeit, sondern es ist die Natur des vollkommenen Geistes, nur als die Drei zu seyn. Es ist nicht eine materielle Nothwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist, die Allheit entsteht nicht durch ein materielles Hinzufügen der einen Gestalt zu der andern, sondern es ist eine geistige Nothwendigkeit, oder — wenn Sie dieß etwa besser verstehen sollten — eine Begriffsnothwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist. — Sie können sich diese Begriffsnothwendigkeit etwa auf folgende Art verdeutlichen. Die Allheit ist dergestalt nothwendig, daß, wenn ich etwa eine oder zwei Gestalten, z. B. die erste und die zweite, hinwegnehmen

oder hinwegdenken wollte, so würde die dritte für sich, wenn sie nur übrigens als Geist bestimmt wäre, wieder das Ganze seyn. Das ist erst der wahre, der unzerstörbare Geist, wo jeder Theil, wenn er getrennt werden könnte, wieder zum Ganzen werden müßte, wo die Nothwendigkeit, Ganzes zu seyn, auch dem Einzelnen auferlegt ist, wie ich z. B. aus dem Complex von Fähigkeiten oder Vermögen des menschlichen Geistes keine einzelne herausnehmen könnte, ohne daß sie das Ganze mit sich nähme und unmittelbar wieder das Ganze wäre. Wahrer Geist ist das, was immer Ganzes seyn muß — nicht sowohl, was keine Theile hat, als, was nicht in Theile zertrennt werden kann, weil der Theil immer und nothwendig wieder das Ganze seyn würde.

Nicht eine Erläuterung, sondern eine unmittelbare Folge dieser ganzen Entwicklung ist nun diese, daß der vollkommene Geist weder in der einen noch in der andern Gestalt für sich bestehen kann, oder umgekehrt ausgedrückt, keine Gestalt für sich der vollkommene Geist ist, sondern nur, sofern sie auch die andern begreift. Selbst die dritte Gestalt für sich, obgleich die höchste, und obgleich die des als solchen seyenden Geistes, wäre doch für sich nicht der vollkommene, der absolut freie Geist. Hieraus ergibt sich also als letzte Bestimmung: der vollkommene Geist ist nothwendig der all-einige Geist, der all-einige, weil er nicht bloß Eines (unum quid), und auch nicht das abstrakte Eine, sondern eine wahre lebendige Allheit ist; der all-einige, weil er als der Geist doch nur Einer; und weil er nicht die zufällige, sondern die nothwendige Einheit dieser Allheit ist, darum ist er der all-einige.

In der ganzen letzten Entwicklung war nun aber, wie Sie gesehen, nirgends von einem Seyn außer dem Geist die Rede, ja es zeigte sich nicht einmal die Spur, der Verdacht eines solchen Seyns. Ueberall haben wir den Geist nur erkannt als den absolut in sich seyenden, völlig hinein-, nämlich nur gegen sich selbst gewendeten, in sich beschlossenen und vollendeten, nichts außer sich bedürfenden Geist. Er ist der durch sich selbst, durch seine Natur Einsame (solitarius), für den es noch gar kein Außer-ihm gibt, der von allem, was außer ihm gedacht werden

könnte, los, ledig und frei, auch in diesem Sinn der absolute ist; denn absolut seyn heißt dem Sprachgebrauch gemäß auch: ganz frei von jeder Beziehung oder Verbindung seyn. Als solche rein gegenwärtige, auf nichts Zukünftiges deutende, ganz in sich beschlossene Wirklichkeit haben wir also zwar den Geist dargestellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geist sey das Zukünftige, das, was seyn wird, verborgen. Wie nun aber dieses Zukünftige zunächst als ein Mögliches sich zeige oder hervortrete, und wie der Geist in dieser Beziehung nun auch als Freiheit, zu seyn (nicht bloß als Freiheit, nicht zu seyn) — nämlich als Freiheit, außer sich zu existiren, sich außer sich darzustellen, ein Seyn außer sich zu setzen, erscheine, dieß zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe. Als der bloß vollkommene Geist könnte er auch der an sich gebundene und unbewegliche seyn. Als Geist, der nicht mehr bloß Freiheit ist, nicht zu seyn, der auch Freiheit ist, zu seyn, als dieser Geist begriffen, erscheint er nicht bloß als der vollkommene, sondern als der lebendige Geist, wirklich als der, der seyn wird.

Dreizehnte Vorlesung.

Der vollkommene Geist ist absolute Wirklichkeit, vor aller Möglichkeit — Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht. In ihm selbst ist alles Er selbst. Z. B. wenn wir von der ersten Gestalt des Seyns in ihm abstrakt redeten, könnten wir es das an sich Seyende nennen, aber dieß ist unrecht geredet, es ist nicht unbestimmt das an sich Seyende, sondern es ist der an sich seyende Geist, und also wie dieser vollkommene Wirklichkeit. Um zu verstehen, was ich damit ausdrücken will, bitte ich Sie Folgendes zu bedenken. Das an sich Seyende könnte zwar das an sich Seyende seyn, jetzt nämlich, und sofern es sich nicht bewegte, nicht aber so daß es nicht auch das Gegentheil davon seyn könnte. Von dem so gedachten müßte man also sagen: es ist das an sich Seyende, und ist es auch nicht, es ist es, aber nicht entschieden, nicht ohne Möglichkeit des Gegentheils, also (wie ich bei einer früheren Gelegenheit erklärt habe) es ist selbst nur potentieller Weise das an sich Seyende, weil es potentiell oder der Möglichkeit nach auch das nicht an sich Seyende ist. Aber der vollkommene Geist ist die Wirklichkeit, die aller Möglichkeit zuvorkommt. In dem vollkommenen Geist ist das an sich Seyende Er selbst, es nimmt an der Wirklichkeit seines unvordenklichen Existirens Theil, und ist daher wie Er selbst entschiedene Wirklichkeit. Dasselbe gilt von der zweiten Gestalt (dem für sich seyenden Geist) und von der dritten — dem als solcher seyenden Geiste, der nicht mehr das bloße An-sich, sondern das für sich seyende An-sich ist.

Gesetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geistes die Möglichkeit eines anderen Seyns voraus, so wäre dieser Geist in der That weder absolut noch ursprünglich. Nicht absolut; denn alsdann würde er nur seyn vermöge einer Entscheidung für dieses Seyn, er wäre nicht ohne jenes andere Seyn ausgeschlossen, d. h. ohne es vorausgesetzt zu haben. Es wäre gleichsam zweierlei Seyn möglich gewesen, das nun in ihm gesetzte, und das andere. Aber das Entgegengesetzte war nie möglich, weil der vollkommene Geist nie nicht seyend war, sondern Ist, eh' von einer Möglichkeit die Rede ist. Ebenso — wäre für den vollkommenen Geist seine eigne Möglichkeit, die Möglichkeit seines gegenwärtigen (des in ihm nun gesetzten) Seyns seiner Wirklichkeit vorausgegangen, so wäre er nicht wahrhaft ursprünglich. Denn, wie dieß schon früher erläutert worden, ursprünglich (original) nennen wir niemals, was schon als ein Mögliches voraus begriffen worden, eh' es wirklich wurde. Original nennt man nur etwas, wovon man erst einen Begriff erhält, dadurch daß es wirklich ist, also das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt. Also — um jetzt auf unsern Satz zurückzukehren — in Gott ist alles Wirklichkeit, alles Er selbst, und Sie werden nun verstehen, was ich früher sagte: die Potenzen sind in dem absoluten Geist nicht als Potenzen, sondern als = Er selbst. — — Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, post actum, d. h. so wie jener Geist da ist, also von Ewigkeit (denn er ist eine ewige Idee, oder der Idee, der Natur nach ewig, d. h. er ist nicht eben ewig in dem Sinn, wie man dieß gewöhnlich nimmt, daß er von unendlicher Zeit her ist, sondern er ist so ewig, daß er immer, und wann er ist, nur ewig — ewiger Weise — ist) nichts verhindert also, daß post actum, d. h. nachdem jener Geist da ist, von seiner ewigen — und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an — daß von da an ihm an seinem eignen Seyn sich die Möglichkeit eines anderen, also nicht ewigen Seyns zeige und darstelle. Ich sage, daß diese Möglichkeit sich ihm darstelle. Denn gesetzt wird sie eigentlich nicht, gesetzt ist vielmehr das Gegentheil dieser Möglichkeit, sie selbst zeigt sich ihm nur, und erscheint eben auch dadurch

als das — nur nicht Auszuschließende, von selbst, d. h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende, als die eigentlich Nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur Etwas ist, wenn er sie will. Nun entsteht aber natürlich die Frage: was ist diese Möglichkeit, oder vielmehr: was ist das andere Seyn, von dem sich ihm die Möglichkeit zeigt? Hierüber Folgendes. — Es ist nicht zu leugnen, daß im nicht Seyenden oder im bloßen Wesen auch die Möglichkeit eines Seyns liegt, das es für sich haben könnte, diese zeigt sich nur nicht an ihm vor dem Actus des unvordenklichen Seyns, aber nichts verhindert, daß diese Möglichkeit eines anderen Seyns, eines über das Wesen hinausgehenden Seyns, sich dem vollkommenen Geist, sowie er Ist, gleichsam vorstelle oder sichtbar mache. Wenn nun das Wesen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die Ruhe, aber eben darum auch das mögliche bewegende Princip des Ganzen ist — wenn das bloße Wesen aus dieser Tiefe sich wirklich erhöbe, so würde dadurch zwar die Einheit nicht absolut zerstört, denn der vollkommene Geist ist nicht bloß zufälliger, nicht bloß materieller Weise, nicht dem bloßen Seyn nach, sondern er ist seiner Natur nach, er ist — wie wir gezeigt haben — eine übermaterielle, geistige und eben darum unzerreißbare Einheit, die ihm nicht erlaubt, das eine ohne das andere (eine Gestalt ohne die andere) zu seyn, aber eben weil die Einheit nicht sich auflösen oder zerstören, die Gestalten des Einen nicht absolut auseinander gehen könnten, so würde, wenn jene Möglichkeit, die sich post actum am Wesen zeigt — wenn diese — was ohne göttlichen Willen übrigens nicht geschehen könnte; es könnte immer nur der vollkommene Geist selbst seyn, der sein Seyn auf diese Weise veränderte oder verstellte — wenn diese Möglichkeit aus ihrem Nichts sich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung gesetzt, und die Potentialität, die in der ersten Gestalt hervorgetreten wäre, würde sich auf alle fortpflanzen, ja es würde, schon eh' es zur wirklichen Erhebung jenes Princips käme, schon indem sich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seyns) an ihm nur zeigte, eine mittelbare Potentialisirung aller andern entstehen; also eben die, welche bis dahin nur Gestalten des absoluten

Geistes und = Er selbst waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von seinem ewigen Seyn, d. h. von seinem Seyn im Begriff, verschiedenen Seyns erscheinen. Das Wesen würde sich zur ersten Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seyns, also zur Potenz, die dem Seyn am nächsten ist, es würde als das unmittelbar Seynkönnende, als das Seynkönnende der ersten Stufe, der ersten Möglichkeit oder (wie wir jetzt auch sagen können) Potenz erscheinen. Aber dieses nicht Seyende war dem rein Seyenden Subjekt, es war das, dem jenes rein Seyende war. Aber in diesem erst ganz hinein- und ihm zu-Gewendeten, das nur ihm Potenz war — wenn es jetzt Potenz von sich selbst (Seynkönnendes seiner selbst) wird, kann es nicht mehr sein Subjekt, also sich erkennen, es tritt also in seine eigne Selbstheit zurück, d. h. es bekommt ebenfalls eine Potenz in sich — was Sie auch auf folgende leichter zu fassende Art einsehen können.

Das rein Seyende war das gerade ausgehende — nicht auf sich selbst zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrückten, das nur sich gebende, ganz hingegeben und sich gebend eben dem, welches selbst alles eignen Seyns bloß und ledig ist; aber diese gegenseitige Annehmlichkeit zwischen beiden ist sofort aufgehoben, wenn das Wesen selbstseyendes wird, das rein Seyende ist also genöthigt in sich selbst, in sein eignes Selbst zurückzutreten, es ist als das rein Seyende negirt, gehemmt, also nicht mehr das rein Seyende, denn das rein Seyende ist das potenzlos Seyende — in ihm ist aber jetzt eine Negation, eine Hemmung, d. h. ein Nichtseyn, eingetreten. Da es aber darum doch nicht aufhört seiner Natur nach das rein Seyende zu seyn, so wird es durch eben diese Potentialisirung (dadurch daß es in statum potentiae gesetzt wird) wird es — nicht etwa nun frei zu wirken oder nicht zu wirken, sondern es muß wirken, es kann gar nicht anders als streben, sich in das reine Seyn wiederherzustellen, und da dieß nicht geschehen kann, es sey denn das, was sich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in sein ursprüngliches Nichts oder An-sich zurück überwunden, so kann es gar nicht anders als streben, das aus

sich herausgetretene An-sich, das seyend gewordene nicht Seyende zu überwinden, um dadurch sich selbst zu dem, was es ursprünglich war, zum rein Seyenden wiederherzustellen. Und so erscheint denn — auch vorläufig schon, und eh' es zur wirklichen Erhebung des nicht Seyenden kommt, schon indem dieses nur noch als das auf solche Weise seyn könnende sich zeigt — schon hier, sage ich, erscheint das rein Seyende als das mittelbar Seynkönnende, das nämlich eines eignen Seyns (denn davon ist hier die Rede) nur dadurch fähig ist, daß es von einem anderen in statum potentiae gesetzt wird. Auch in diesem tritt also eine mittelbare Potentialität hervor. Denkt man sich die Spannung als wirklich eingetreten, so wird das rein Seyende in dieser Spannung nur noch als das seyn, d. h. als das wirken Müssende erscheinen (weil es nicht frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, sondern seiner Natur nach gar nichts anders seyn kann als der Wille, seinen Gegensatz zu überwinden). Indem es in potentiam gesetzt wird, zeigt sich, daß es seiner Natur nach actus purus ist, dem die Potenz fremd ist, und daß es daher alles thut, seiner Potenz los zu werden, also das wieder zu negiren, wovon es negirt ist. In eine noch tiefere Negation tritt aber der Geist zurück, welcher das im Seyn nicht Seyende war. Denn auch dieser, wenn es zu der Spannung käme, würde aus dem Seyn gesetzt, das er in der Einheit hat; auch er erscheint also, sowie nur jene Möglichkeit an dem nicht Seyenden sich hervorthut, als Möglichkeit, Potenz eines anderen, eines zukünftigen Seyns, als ein Seynkönnendes, das aber noch weiter entfernt ist vom Seyn als das rein Seyende, indem es gar nicht unmittelbar wie dieses wirken, nicht sich selbst proprio actu in das Seyn wiederherstellen kann, sondern erst dann in das Seyn wieder eingesetzt würde, wenn das aus seinem An-sich herausgetretene Seynkönnende durch das Seynmüssende in sein An-sich zurück überwunden wieder zum Setzenden von ihm — dem Geist — geworden wäre. Dieses entfernteste Verhältniß zum Seyn wird ausgedrückt durch den Begriff des bloß seyn Sollenden. Das bloß seyn Sollende ist soweit auch ein nicht seyendes, aber das entfernteste vom Seyn. Denn im Begriff des seyn

Sollenden liegt schon, daß es nicht ein selbstwirkendes ist, daß es also, einmal aus dem Seyn gesetzt, seine Wiederherstellung in das Seyn von der Wirkung einer anderen Potenz erwartet (daß sie ihm nur vermittelt wird). Demnach würden nun (aber, wohl zu merken, erst hintennach, post actum) das nicht Seyende, das rein Seyende und das im nicht Seyn Seyende — die drei Gestalten würden sich jetzt ihm (dem absoluten Geist) als ebenso viele Potenzen eines künftigen Seyns darstellen. Die erste wäre die unmittelbare Potenz eines anderen, eines zufälligen Seyns, das unmittelbar Seynkönnende, das Seynkönnende der ersten Potenz, also, wenn wir den Begriff des Seynkönnens durch A bezeichnen, A^1; die andere wäre das Seynkönnende der zweiten Ordnung = A^2, die dritte das Seynkönnende der dritten = A^3. Da sich uns für die bloß mittelbaren Potenzen inzwischen eigne Ausdrücke ergeben haben, so brauchen wir von der ersten nicht mehr zu sagen, sie sey das unmittelbar Seynkönnende, sondern eben, sie sey das Seynkönnende, und die Folge von Potenzen, wie sie dem absoluten Geist sich in ihm selbst darstellt, ist daher diese: 1) das Seynkönnende, 2) das Seynmüssende, 3) das Seynsollende. Hierin sind alle möglichen Verhältnisse des noch nicht Seyenden zu dem künftig Seyenden, wir können eben damit zugleich sagen: alle Urkategorien des Seyns begriffen. Sie haben also nun gesehen, wie das, was im vollkommenen Geist = Er selbst war, sich zu Potenzen eines anderen und künftigen Seyns umwenden kann.

Den Anlaß aber zu dieser allgemeinen Potentialisirung oder zu dieser Erscheinung von Potenzen eines (noch nicht seyenden) Seyns in dem absoluten Geiste — den Anlaß zu dieser allgemeinen Erscheinung gibt ursprünglich nur die an dem Wesen hervortretende oder sich zeigende Möglichkeit. Diese Möglichkeit war vor dem Seyn des vollkommenen Geistes auf keine Weise da, sie tritt erst nachher hervor als das Unversehene (Unvorhergesehene), gleichsam Unerwartete (auch dieß, wie überhaupt nichts, sage ich umsonst — eben diese Potenz wird sich uns in der Folge wiederholt darstellen als das Unversehene, Plötzliche), sie ist das nicht Gewollte, denn sie tritt von selbst hervor, ohne

Willen des Geistes; aber, obwohl das zuvor nicht Gesehene, erscheint sie doch nicht als ein ungern Gesehenes, als ein invisum in diesem Sinn, sondern im Gegentheil als ein Willkommenes. Denn indem sie dem absoluten Geist das Seyn zeigt oder vorstellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das also nichts ist und nie mehr als bloße Möglichkeit seyn würde, wenn er es nicht wollte — indem sie also dem vollkommenen Geist etwas zeigt, das er wollen könnte — und zwar etwas eigentlich zu Wollendes — nämlich ein bloßes seyn und nicht seyn Könnendes, Zufälliges (nur ein solches kann eigentlich gewollt werden), indem sie also dem vollkommenen Geist einen solchen Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird er sich als Wille, als der wollen kann, inne, und diese Erscheinung (denn mehr ist es nicht, es ist noch keine Realität, es ist eine bloße Erscheinung in dem vollkommenen Geist) diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seyns setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Nothwendigkeit seines unvordenklichen Seyns, das er nicht sich selbst gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit Willen ist, jene Erscheinung gibt ihn also zuerst sich selbst, indem sie ihn von jener heiligen zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden, und bis zu diesem — obwohl ohne Zwischenzeit eintretenden — der Ewigkeit unmittelbar folgenden — Moment gelegen hatte. Wir müssen uns nämlich jetzt eine frühere Unterscheidung zurückrufen. Der vollkommene Geist ist actu purissimo — in einem sein Gegentheil, daß ich so sage, nicht kennenden, alles Conträre, alles nicht Seyn verzehrenden und zum Seyn machenden Seyn — in diesem verzehrenden Seyn ist der Geist actu purissimo das Wesen, das rein Seyende und das als Wesen Seyende. Hier wird also ein Einsseyn (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) — es wird ein Einsseyn der drei Gestalten in ihm gesetzt, aber er ist nicht dem bloßen Seyn nach, er ist seiner Natur nach, also er ist an sich der all-einige, so daß er, um uns so auszudrücken, es seyn würde, wenn er es auch nicht wirklich, nicht im Seyn wäre, und nicht aufhören könnte es zu seyn, wenn auch jener actus

purissimus seines Seyns unterbrochen — ja durch ein hervortretendes Conträres, durch eine irgendwie eingetretene Spannung aufgehoben würde. Nun sehen Sie, eben davon ist jetzt die Rede. Indem jenes andere Seyn ihm als ein mögliches gezeigt wird — dadurch eben wird er sich inne als der nicht bloß im Seyn, nicht bloß materiell, sondern als der geistig, als der übermateriell All-Einige — und indem er sich als diesen geistig (d. h. auch unabhängig von aller materiellen All-Einigkeit) — All-Einigen sieht, wird er eigentlich erst sich als sich, als den wahrhaft absoluten und an nichts (an kein Seyn — auch nicht an sein eignes) gebundenen Geist inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher absolut gleichgültig ist gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen — spannungslosen — Seyn zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst conträre Seyn hervorzutreten. Er wird sich inne als der in der Zertrennung selbst nicht Zertrennbare, unüberwindlich Eine, der eben darum, und nur darum, frei ist, die Zertrennung zu setzen. Es verschlägt ihm nichts, dem Seyn nach Einheit oder Spannung zu seyn, denn Er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existirt in der Spannung ebensowohl, nur auf andre Weise, als in der Einheit. Da aber ist erst die wahre Freiheit, z. B. für mich selbst, wo es mir nichts verschlägt, sondern in Ansehung meiner selbst vollkommen gleichgültig ist (ich sage: in Ansehung meiner selbst, denn in andern Rücksichten braucht es mir nicht gleichgültig zu seyn), wahre Freiheit erkenne ich erst da, wo es mir in Ansehung meiner selbst gleichgültig seyn kann, so oder so zu seyn, so oder so zu handeln. Hier also erst ist Seyendes, das Ist = schlechthin freier Geist = Gott. Hier erst ist der vollkommene Geist nicht mehr bloß als nicht-Nothwendigkeit, in das Seyn überzugehen, sondern auch als Freiheit, ein anderes, von seinem ewigen oder Begriffs-Seyn verschiedenes Seyn anzunehmen, d. h. als Freiheit, aus sich selbst herauszugehen, erreicht. Hier erst kann er von sich selbst sagen: Ich werde seyn, der ich seyn werde, d. h. der ich seyn will, es hängt bloß von meinem Willen ab, dieser

oder ein anderer zu seyn — hier stellt sich der vollkommene Geist als Gott dar; hier sind wir berechtigt ihm diesen Namen zu geben. Denn das Wort Gott ist an sich ein bloßes Wort, wo es sich also um die richtige Anwendung desselben fragt. Ist aber bloß davon die Rede, fragt es sich z. B., ob der Name Gott auch auf eine todte, unbewegliche, in blinder Nothwendigkeit über ihren eignen Bestimmungen brütende Substanz, oder auf ein in gleicher Nothwendigkeit — etwa durch successive Negationen alles bestimmten Seyns endlich sich selbst als das reine Nichts darstellendes Princip angewendet werden könne, da kann allein der Sprachgebrauch und zwar der ursprüngliche entscheiden. Eine urkundlichere Erklärung des Namens Gott aber, wie ich schon früher bemerkte[1], gibt es nicht, als die der wahre Gott selbst dem Gesetzgeber Israels ertheilt; denn als dieser fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volk nennen solle, antwortet Er: Nenne mich: Ich werde seyn, der ich seyn werde, dieß ist mein Name. Und eine andere Bedeutung hat auch der Name Jehovah nicht, der wenigstens seit Mosis Zeiten dem wahren Gott im ganzen Alten Testament beigelegt wird[2].

In völliger Freiheit also ist Gott, das ihm gezeigte Seyn, welches nicht mehr in actu purissimo besteht, sondern ein actus ist, in dem zugleich Spannung, Widerstand ist — er ist in völliger Freiheit, dieses Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er nicht der bloß materiell, sondern der übermateriell All-Einige ist, weil er also in der materiellen nicht-Einheit ebensowohl oder nicht weniger der an sich Eine ist als in der materiellen Einheit. Die Einheit ist die Einheit seiner Natur, welche als eine übermaterielle, absolut geistige durch die materielle nicht-Einheit so wenig afficirt wird, als sie durch das materielle Einsseyn

[1] S. Philosophie der Mythologie, S. 47, vergl. mit Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 171. D. H.

[2] Das „Ich werde seyn, der ich seyn werde" kann entweder heißen: Ich werde seyn, der ich will (wenn אֲשֶׁר sensu neutro genommen würde: Ich werde seyn, was ich will), oder, wenn man das hebräische Tempus aoristisch versteht: Ich werde seyn, der ich bin, d. h. ich werde seyn und dabei doch derselbe bleiben, ich werde seyn ohne Nachtheil und ohne Veränderung meiner selbst.

bedingt war, da dieses vielmehr eine Folge von ihr ist. Ferner können wir auch sagen: es steht ihm absolut frei, das ihm gezeigte Seyn anzunehmen, weil er auch dann, auch wenn er aus dem spannungslosen Seyn in das gespannte heraustritt, damit sein göttliches Seyn im Grunde bloß suspendirt, nicht aufhebt, denn vielmehr eben durch die Spannung selbst (wie wir bald hören werden) und durch den Gegensatz der Potenzen wird es wiederhergestellt, so daß er dieses Seyn alsdann nur als ein vermitteltes und wiederhergestelltes besitzt, das er ursprünglich als ein unmittelbares und unvermitteltes besaß. Aber ob mittelbar oder unmittelbar ist für ihn gleich viel, denn seine Gottheit besteht nicht in dem so-Seyn, sondern darin, daß er unveränderlich Er selbst ist, d. h. sie besteht in jenem Seyn, das mit dem Wesen selbst Eins ist, und in Bezug auf welches das alte Wort gesprochen ist: In Deo non differunt Esse et quod Est — d. h. eben das wahre Seyn Gottes ist das, daß Er — Er selbst ist.

Nachdem wir nun aber den Punkt der gänzlichen und vollkommenen Freiheit Gottes im Annehmen oder Nichtannehmen jenes von ihm selbst verschiedenen Seyns ins Reine gebracht haben, so bleiben noch zwei Fragen übrig: 1) wie, auf welche Weise er dieses Seyn annehmen könne, 2) wodurch er im Fall der Annahme dieses Seyns zu derselben bewogen gedacht werden könne, welche Beweggründe zu dieser Annahme in ihm sich denken lassen. Denn das ist die Art der sittlich freien Natur, zu ihren Handlungen nicht blindlings, sondern durch Beweggründe bestimmt zu werden.

Was nun die erste Frage betrifft, wie es mit der Annahme jenes Seyns zugehe, so ist bereits erklärt, worin der Grund der ganzen Spannung — also des außergöttlichen Seyns liegt (denn das unmittelbare göttliche Seyn ist das spannungslose, ist actus purissimus). Der Grund der ganzen Spannung ist das aus seinem An-sich hervorgetretene, selbst seyend gewordene An-sich. Nun ist aber Gott seiner Natur nach das an sich Seyende, und weil Gott der an sich seyende Geist ist, so kann dieser, also das an sich Seyende auch durch den bloßen Willen Gottes außer sich seyn, — als dieses außer sich seyende eben hat es alsdann die Eigenschaften eines ganz und bloß durch den göttlichen Willen Seyenden.

Als dieses, als das aus seinem An-sich herausgetretene Wesen, ist es nun freilich nicht mehr Gott selbst, doch ist es auch nicht schlechthin nicht-Gott, denn da in ihm die Möglichkeit ist in sein An-sich zurück überwunden, zurückgebracht zu werden, so ist in ihm auch wieder die Möglichkeit oder Potenz des Gottseyns, d. h. es ist wenigstens potentiâ Gott.

Es wird hier überhaupt — zum Verständniß der weiteren Entwicklung — nothwendig seyn, folgendes über das Wort Potenz zu bemerken. Wir haben bereits gesehen, wie sich dem vollkommenen Geist an den Gestalten seines Seyns zuerst die Potenzen darstellen. Hier werden sie also für ihn — Möglichkeiten, Potenzen eines anderen Seyns, eines von seinem gegenwärtigen verschiedenen Seyns. In dem wirklichen Seyn aber, wo sie nun nicht mehr Gestalten des unmittelbaren göttlichen, sondern wirklich eines vom göttlichen verschiedenen Seyns sind, verhalten sie sich auch wieder als Potenzen, als Möglichkeiten, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzustellenden göttlichen Seyns, so daß sie also, innerlich, Potenzen des außergöttlichen, äußerlich geworden, Potenzen des göttlichen Seyns sind. Wir werden sie daher auch in dem äußeren Seyn Potenzen nennen dürfen, wiewohl sie es da in einem andern Sinne sind, als dort, wo sie noch bloß innerlich als Möglichkeiten erschienen.

Also um wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukehren, so verhindert nichts, daß Gott, da er durch seine Natur das Wesen (das an sich Seyende) und also auch das in diesem verborgene Seynkönnende ist, durch seinen bloßen Willen statt dessen das außer sich Seyende sey, jenes ἐξιστάμενον, von dem gleich im Anfang die Rede war; nur muß man dabei denken, daß er es nicht ist, um es zu seyn, sondern um eines andern Zwecks willen, den er dadurch erreichen will. Denn es ist eine uralte Lehre, daß Gott stets durch das Gegentheil, διὰ τῶν ἐναντίων, seine Absichten ausführe. Er ist dieses Andere — dieses außer sich Seyende — er verwirklicht dieses Mögliche durch ein unmittelbares Wollen nur, damit er in diesem überwunden werde, ja er ist sogar nur frei, dieses Seyn anzunehmen, weil er an der zweiten Gestalt seines Wesens, die in diesem Verhältniß zur zweiten Potenz wird, weil

er an dieser hat, wodurch er jenes Seyn überwinde. — Wir sind also nun durch diese Auseinandersetzung, in der von einem Zwecke die Rede war, von selbst auf die andere Frage geführt: wodurch Gott, im Fall der Annahme jenes Seyns (das wir einstweilen voraussetzen oder nur als möglich denken), wodurch also Gott, im Fall der Annahme eines Seyns außer sich, dazu bewogen gedacht werden könne.

Man könnte sich den Uebergang von dem unmittelbaren und widerstandlosen Seyn zu dem durch Widerstand vermittelten etwa auf folgende Art denken. Jedes Wesen, sowie es sich in seiner Ganzheit und Vollständigkeit nur hat (Gott aber hat von Ewigkeit sich selbst in seiner Ganzheit), jedes Wesen dieser Art sucht natürlich zuerst sich in seinen verschiedenen Gestalten auseinanderzusetzen und zu unterscheiden, oder sich in jeder insbesondere zu setzen und zu erkennen. Dieß ist nun aber in jenem actus purissimus des göttlichen Lebens unmöglich, indem die Gestalten nicht wirklich auseinanderzubringen sind. Der an sich seyende Geist ist materiell wie der für sich seyende; beide sind, wie wir gesehen, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit. Ebenso ist der im an-sich-Seyn für sich seyende Geist jedem der beiden für sich gleich, dem an sich seyenden, denn er ist selbst auch der an sich seyende, dem für sich seyenden, denn er ist ja auch dieser. In diesem reinen, noch ungehemmten Fluß des göttlichen Lebens ist zwar Anfang, Mittel und Ende, aber der Anfang ist da, wo das Ende, und das Ende ist eben da, wo der Anfang ist, d. h. beide sind nicht auseinanderzubringen. In dieser reinen Unmittelbarkeit wäre also Gott sich selbst unfaßlich, oder er könnte nicht sich selbst in seinen Gestalten setzen und festhalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Bestreben, sich dennoch in denselben festzuhalten, würde nur als eine Art von rotatorischer Bewegung erscheinen können, denn alles dasjenige, was sich nicht als Anfang und Ende sich selbst entgegensetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotirt. Da nun, könnte man fortfahren, jede rotatorische, d. h. Anfang und Ende nicht finden könnende Bewegung, Unseligkeit ist, so ist ihm auch darum jene an ihm selbst — nämlich an der ersten Gestalt seines Seyns — sich zeigende Möglichkeit so höchst willkommen,

weil diese allein schon jener rotatorischen Bewegung ihn enthebt und ihm das Mittel wird, auch daraus schon und ohne wirkliches Auseinandergehen sich in allen seinen Gestalten zu unterscheiden, indem er sie vermittelt durch jene erste Möglichkeit nun schon sieht, nicht als das, was sie sind, sondern als das, was sie seyn können oder seyn werden, also in derjenigen Gestalt, wo eine der anderen ungleich, die eine wirklich außer der anderen ist. Darum also ist ihm jene erste Möglichkeit, jene potentia prima, die der Anfang zu allen anderen Möglichkeiten ist, so willkommen; denn nicht nur setzt sie ihn gegen die Nothwendigkeit seines alles verzehrenden, d. h. kein Außereinander und keine Unterscheidung zulassenden, Seyns in Freiheit, sondern es kommt auch durch sie zuerst Erkenntniß in Gott, darum kann sie ihm nicht als Gegensatz erscheinen, sondern nur als Gegenstand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude; ja, wenn die Frage entsteht, womit Gott von Ewigkeit sich beschäftigt, so kann man darauf nur antworten: eben jene potentia prima war von Ewigkeit der einzige Gegenstand seiner Beschäftigung, seiner Lust. (Hierauf kommen wir wieder zurück.) — Um aber aus jener rotatorischen Bewegung, die mit seinem Urseyn nothwendig gesetzt wäre, auch wirklich zu entkommen und in die entgegengesetzte, d. h. in die geradlinigte Bewegung überzugehen, hätte der vollkommene Geist kein anderes Mittel, als Anfang, Mittel und Ende in sich selbst sich wirklich ungleich zu machen (bisher waren sie nur potentiâ sich ungleich); denn die gerade Linie ist eben die, in welcher Anfang und Ende außereinander sind, während der Punkt dasjenige ist, dem der Anfang auch gleich das Ende und das Ende der Anfang ist. Anfang, Mittel und Ende würde er aber erst in der That sich ungleich machen, wenn er die an den drei Gestalten seines Seyns erblickten Möglichkeiten zur Wirklichkeit erhöbe. Denn da sind sie wirklich für sich gegenseitig außereinander, und schließen sich voneinander aus, und zwar so, daß jedes gerade nur in dieser Ausschließung und Spannung ist, was es ist. Mit dieser Spannung ist aber zugleich nun eine nothwendig vom bestimmten Anfang durch bestimmten Mittelpunkt in ein vorbestimmtes Ende fortschreitende, d. h. es ist eine geradlinigte

Bewegung gegeben. Auf diese Weise also ließe sich jener freiwillige Uebergang Gottes in das andere oder äußere Seyn darstellen. Man könnte hierher eine merkwürdige Stelle in dem Platonischen Werk von den Gesetzen beziehen, wo Platon — ich sage Platon, ich will mich damit nicht anheischig machen, gegen diejenigen zu streiten, die dieses Werk dem Platon absprechen; mir scheint es Platonisch, und ich getraue mir es im System der Platonischen Werke wohl zu begreifen; überhaupt scheint es mir nicht recht, den Geist eines großen Schriftstellers so an sich gebunden zu denken, daß er überall und durchaus sich selbst gleich seyn müßte, am wenigsten scheint mir dieß dem Schriftsteller angemessen, dem die Verehrung der Nachwelt seit zwei Jahrtausenden schon den Namen des göttlichen (divinus) eigenthümlich beigelegt hat — dieser also führt als einen *παλαιὸν λόγον*, wahrscheinlich als Ueberlieferung der ältesten, d. h. unmittelbar aus der Mythologie hervorgegangenen Philosophie, folgende Worte an[1]: Gott, Anfang, Mittel und Ende der Dinge in sich begreifend, dringt geraden Wegs durch, da er seiner Natur zufolge umlaufen würde, griechisch: *ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν* (oder, wie man jetzt liest: *εὐθείᾳ*) *περαίνει κατὰ φύσιν περιπροευόμενος*· (Dabei müssen freilich die letzten Worte: *κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*, wie man jetzt liest, in die Worte *κατὰ φύσιν περιφερόμενος* verändert werden — allein jeder, der die Stelle ansieht, wird mir darin beistimmen, denn 1) ist es ganz begreiflich, ja natürlich, daß *περιπορευόμενος* aus der Umgebung hineingekommen ist; 2) der Ausdruck *κατὰ φύσιν* fordert eine unwillkürliche Bewegung [denn wie einer *κατὰ φύσιν* übersetzt hat: in der Natur oder in der Schöpfung umwandelnd, kann ich wenigstens mit meinem wenigen Griechischen nicht vereinigen; *κατὰ φύσιν* kann

[1] Diese Stelle (De Legg. IV, p. 716) wurde schon früher (in der Philosophie der Mythologie, S. 83) angewendet; hier ist die Erklärung der Stelle selbst näher angegeben, die übrigens auch Gegenstand einer besonderen Abhandlung ist, welche vom Verfasser in der philosophisch-philologischen Klasse der Münchener Akademie vorgetragen wurde. D. H.

nur heißen: der Natur, d. h. seiner Natur gemäß, dieß fordert also eine unwillkürliche Bewegung] in dem περιπορευόμενος aber wäre eine willkürliche ausgedrückt. Und so wie hier das κατὰ φύσιν eine unwillkürliche Bewegung fordert, so ist in dem εὐθεῖαν περαίνει offenbar eine freie, vorgesetzte, mit einem Vorsatz verbundene Bewegung gemeint, welche nun ihrerseits wieder in dem zweiten Glied einen Gegensatz fordert; da aber der Gegensatz des geraden Fortgangs nur das sich Umdrehen, περιφέρεσθαι, seyn kann, so ist gar nicht zu zweifeln, daß dieses Wort gesetzt werden müsse). Sinn: Gott geht gerade vorwärts, indem er wollend Anfang, Mittel und Ende sich ungleich macht, da er seiner bloßen Natur nach umlaufen würde, d. h. Anfang und Ende nicht auseinanderbringen könnte. Doch es bedarf der Autorität des Platon nicht, um diese Anwendung des Gegensatzes von geradlinigter und rotatorischer Bewegung auf das göttliche Leben zu rechtfertigen. Denn auch ein Prophet des Alten Testaments[1] sagt: יְשָׁרִים דַּרְכֵי יְהוָֹה, die Wege des Herrn sind gerade, d. h. vom Anfang gerade in das vorgesetzte Ende gehend; und dagegen in dem schon angeführten Gleichniß Christi, wo der Geist (τὸ πνεῦμα), und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, der Geist in seiner ersten Geburt, in seinem ersten Daseyn, wo er also gleichsam noch nicht Zeit gehabt hat in eine andere Bewegung überzugehen, auch hier wird ja das erste Seyn des Geistes mit dem Wehen des Windes insofern verglichen, als in diesem Anfang und Ende nicht zu unterscheiden, nicht auseinanderzuhalten sind, d. h. auch hier wird die erste oder unmittelbare Bewegung des Geistes mit einer rotatorischen, in sich zurücklaufenden verglichen. Der Gedanke von einem Weg oder von Wegen Gottes, den Platon in der angeführten Stelle ganz mit den Vorstellungen des Alten Testaments gemein hat, geht ohnedieß durch die ganze Schrift. Man kann aber Gott keinen Weg zuschreiben, ohne ihm eine Bewegung, d. h. ohne ihm ein Ausgehen von Sich — oder von da, wo er ursprünglich ist, zugleich zuzugeben. Und so wird namentlich in einer Stelle, über die ich später ausführlicher seyn werde, jene Potentia prima redend eingeführt: der

[1] Hos. 14, 19.

Herr (Jehovah) hatte mich im Anfang seines Wegs, d. h. antequam ex se ipso progrederetur, eh' er aus sich selbst herausging.

Auf diese Art könnte man sich also das Herausgehen Gottes aus seinem Urseyn in ein anderes Seyn etwa verdeutlichen. Ich will nur noch bemerken, daß übrigens, wie Johannes Kepler anführt, schon ältere Mathematiker das Geradlinigte Gott, das Krumme der Creatur zugeeignet haben, woraus die hohe Bedeutung dieses Gegensatzes, der uns auch äußerlich schon durch die Erscheinung des Lichts und die Rotation der Weltkörper so nahe gelegt ist, überhaupt erhellt.

In einer anderen vielleicht weniger kühnen, aber übrigens völlig sachgemäßen Wendung kann man das göttliche Herausgehen so erklären: die Absicht sey, das nicht selbstgesetzte Seyn, jenes Seyn, in dem Gott sich selbst nur findet, in ein selbstgesetztes zu verwandeln, also zunächst und unmittelbar an die Stelle jenes actus purissimus, in dem das göttliche Urseyn besteht, einen durch Widerstand unterbrochenen, aber eben darum in seinen Momenten unterscheidbaren und begreiflichen Actus, kurz einen Proceß zu setzen, der, inwiefern in ihm nur das ursprüngliche göttliche Seyn wiederhergestellt oder wieder erzeugt wird, ein theogonischer genannt werden könnte. Indeß ist bei dieser Ansicht zu bemerken, daß es sich zwar allerdings so verhält, nämlich daß durch jene Herauswendung der Potenzen der reine unvermittelte Actus des göttlichen Seyns nur in einen vermittelten verwandelt wird; dieß kann jedoch als eigentliches Motiv darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieses vermittelten Actus für Gott selbst doch eigentlich ohne Resultat seyn würde, da er sich auch ohne diesen Actus, in jenem ersten sich Innewerden, wo er die Gestalten zuerst von sich (als wesentlicher Einheit) unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seyns erblickt. Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Proceß, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, gar nicht seyn könnte. Ein solches, jetzt noch nicht Seyendes, also bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen gesetzten Proceß Mögliches könnte nun aber nur die Creatur seyn. Das wahre

Motiv des Herausgehens wäre also die Schöpfung, und jener Proceß müßte sich als Schöpfungsproceß darstellen lassen.

Ehe ich dieß nachweise, bedarf es noch einer weiteren Auseinandersetzung des Allgemeinen.

Der vollkommene Geist erblickt an dem, was in ihm reines, bloßes Wesen — ich bitte Sie sich hiebei an das zu erinnern, was von dem bloß wesenden Seyn früher gesagt worden — also an dem, was in ihm reines Wesen, d. h. bloß wesentliches oder an sich seyendes Seyn ist, an diesem ersieht der vollkommene Geist die Möglichkeit eines anderen, eines über das Wesen hinausgehenden oder hinzukommenden Seyns. Ich habe schon gezeigt, wie diese an der ersten Gestalt ersehene Möglichkeit oder Potentialität sich auf die beiden anderen fortpflanzt; denn wenn es möglich ist, daß das an sich Seyende des Geistes ein außer sich seyendes werde, oder wenn dieses an sich Seyende des Geistes als das Seynkönnende im transitiven Sinn des Worts gesehen wird, so ist es auch eine Möglichkeit (eine entferntere und vermittelte zwar, aber denn doch eine Möglichkeit), daß das rein oder bloß gegenständlich Seyende des Geistes aus diesem reinen Seyn, welches ihm nur durch das an sich Seyende vermittelt ist — und zwar nur durch das an sich Seyende, inwiefern es ihm Subjekt (also nicht selbst Objekt oder Subjekt (Möglichkeit) seines eignen Seyns ist) — es ist auch möglich, sage ich, daß das rein Seyende aus diesem reinen Seyn gesetzt, negirt werde; es stellt sich also zum voraus dar als das in diesem Fall seyn Müssende, nämlich als dasjenige, welches alsdann oder in dem angenommenen Fall nicht frei ist, zu wirken oder nicht zu wirken, sondern wirken muß, um sich eben in das reine Seyn wiederherzustellen, von dem es durch die Selbsterhebung des an sich Seyenden ausgeschlossen worden. Es erscheint zum voraus als das seyn Müssende, heißt: es erscheint als das Seynkönnende der zweiten Potenz. Nicht weniger aber stellt sich auch die dritte Gestalt, in welcher der vollkommene Geist das für sich selbst seyende An-sich ist — auch diese stellt sich dar als das durch die Selbsterhebung des an sich Seyenden Auszuschließende, demnach

der Negation — nicht der gänzlichen Aufhebung, aber doch der Potentialisirung — Fähige. Auf diese Weise aber potentialisirt, in den Zustand des nicht Seyns, d. h. eben der bloßen Potenz, gesetzt, wäre sie in ihr ursprüngliches Seyn, welches ein reines von selbst Seyn war, nur wiederherzustellen, wenn das an sich Seyende wieder in sein An-sich zurückgebracht — zurück überwunden würde. Dieses könnte nun aber nur durch die zweite Potenz, die sich in dieser Spannung als das seyn Müssende, nothwendig Wirkende verhält, geschehen, damit stellt sich demnach die vom ursprünglichen Seyn ausgeschlossene dritte Gestalt als das nur durch doppelte Vermittlung Seynkönnende, als Seynkönnendes der dritten Potenz, als seyn Sollendes dar. Käme es nun aber wirklich zu dieser — bis jetzt bloß als möglich vorausgesetzten — Spannung, so ist leicht einzusehen, daß mit dieser zugleich ein Proceß gesetzt seyn würde. Die veranlassende Ursache dieses Processes wäre das aus seinem An-sich — aus seinem Mysterium — herausgetretene An-sich. Die wirkende Ursache wäre die in ihr ursprünglich-reines, d. h. potenzloses Seyn nothwendig sich wiederherzustellen strebende zweite Potenz; denn diese, ausgeschlossen von ihrem Seyn und selbst negirt durch das, was ihr ursprünglich Subjekt, Potenz war, jetzt aber selbst Seyendes geworden ist — diese kann ihrer Natur nach nichts anderes seyn als der Wille, dieses sie Negirende hinwiederum zu negiren, d. h. es in sein ursprüngliches Nichts, nämlich in sein An-sich wieder zu überwinden, dieses nicht seyn Sollende zum sich selbst Aufgeben, zur Exspiration zu bringen, wo es dann von selbst wieder zum Setzenden jenes Dritten wird, dem allein gebührt zu seyn, des eigentlich seyn Sollenden. Wenn also das aus seinem An-sich herausgetretene An-sich die veranlassende, das aus seinem potenzlosen Seyn gesetzte rein Seyende die wirkende Ursache des Processes war, so ist das seyn Sollende die End-Ursache, die causa finalis des Processes. — Um sich zu denken, wie jenes Princip des Anfangs, jenes den Proceß veranlassende Princip wieder in sein An-sich überwunden werde, bitte ich Sie, an das sich zu erinnern, was schon früher gezeigt worden[1], daß das Seynkönnende

[1] S. oben S. 207.

in seinem Hervortreten, oder wenn es sich zum Actus erhebt, nur als ein positiv gewordener, entzündeter Wille sich verhalten kann. Wille aber, wie er das einzige Widerstandsfähige, ist er auch das einzige Ueberwindliche. Die Möglichkeit dieses Processes beruht nun aber nur darauf, daß die drei Potenzen, obwohl sich gegenseitig ausschließend, doch nicht wirklich auseinander können, also darauf, daß ihre ursprüngliche Einheit eine geistige, eine unzerreißbare ist. Die Potenzen stellen das bloß materielle Existiren vor, das Seyende selbst ist über der bloßen Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn sie in Spannung oder Entgegensetzung sind, nicht auseinanderläßt, sie zwingt, uno eodemque loco zu seyn, und so die materiellen Ursachen eines Processes zu seyn, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist.

Um sich die in der Zertrennung bestehende Einheit aufs bestimmteste zu denken, bitte ich zu bemerken, daß die Potenzen während der Spannung zwar sich gegenseitig ausschließen, also für sich gegenseitig, aber nicht für Gott außereinander sind. Gott ist die unauflösliche Einheit der Potenzen nicht unmittelbar als solcher, er ist nur die unzertrennliche Einheit seiner selbst, und dadurch mittelbar auch der Potenzen — nur sie sind also zertrennt, aber Er ist in ihnen, auch in den jetzt alterirten und ein anderes gewordenen immer derselbe, alle durchdringende Geist. Sie sind sich gegenseitig untereinander, aber sie sind nicht für ihn undurchsichtig. — Das Reelle in ihnen ist noch immer das Göttliche, das, was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie (bloße) Potenzen sind, ist das bloß Accessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugniß dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht Wesen, sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttlich gesetzte Erscheinung ist.

Daß alles aus Gott sey, hat man von jeher gleichsam gefühlt, ja man kann sagen: eben dieses sey das wahre Urgefühl der Menschheit. Aber nie ist man über das bloße Daß hinausgekommen, und auch dieses (daß es so ist) hat man höchstens auf dialektische (d. h. den Verstand bloß logisch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende

Weise zu zeigen vermocht. Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was ursprünglich, nämlich in Gott, nur tanquam in actu purissimo, als lauterstes, geistigstes Leben gedacht werden kann, wie eben dieses sich materialisiren, substantialisiren, gleichsam entgeisten, zu etwas von Gott Verschiedenem, zu einem außergöttlichen Leben werden könne. Durch unsere Entwicklung, durch die am rein Geistigen Gottes nachgewiesenen Möglichkeiten ist gezeigt, was bis jetzt keine Philosophie und keine Theosophie zeigen konnte. — Nun ein weiterer Punkt!

Auch in den gespannten und sich gegenseitig ausschließenden Potenzen existirt noch immer nur Gott. Die Gottheit oder das göttliche Seyn der Potenzen ist zwar suspendirt, aber eben darum ist nur die Form oder Art der göttlichen Existenz eine andere, nicht aber die Existenz Gottes selbst aufgehoben. Gott existirt in der Spannung und Zertrennung der Potenzen nicht weniger als in der Einheit. Inwiefern aber nun Gott die Potenzen in der gegenseitigen Ausschließung nicht weniger als in der Einheit ist (sie sind in der Spannung nur die frei gewollte Form seiner Existenz), insofern ist er in jeder ein anderer; er ist ein anderer als der aus seinem An-sich herausgetretene, ein anderer als der dieses außer sich Gesetzte seines Wesens wieder zurückbringende und überwindende, ein anderer als der, welcher seyn soll — er ist also in jeder der drei sich jetzt ausschließenden Gestalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott ist er nicht als eine dieser Gestalten insbesondere, sondern nur als die unauflösliche Einheit derselben; er ist daher zwar Mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Mit dieser letzten Reflexion sind wir, wie Sie sehen, wieder auf den Begriff des Monotheismus geführt, d. h. auf denjenigen Begriff, der der höchste aller wahren Religion ist — eben deßhalb auch der, von welchem eine (objektive) Erklärung der falschen Religion auszugehen hat. Als solchen haben wir ihn in dem früheren Vortrag bereits entwickelt, und ich erinnere Sie hier nur wieder an die Hauptpunkte desselben. Wir unterschieden damals den Monotheismus im Begriff vom Monotheismus als Dogma oder dem wirklichen Monotheismus. Letzterer ist da, wo die Potenzen sich gegenseitig

ausschließen, also eine wirkliche Mehrheit in Gott gesetzt ist. Denn vor der Spannung ist diese Mehrheit in Gott nur potentiell, und dieß nannten wir den Monotheismus im Begriff. Diesem selbst aber liegt als letzter Gedanke zu Grund, daß Gott nicht (wie im bloßen Theismus) der schlechthin Einzige, sondern der als Gott einzige ist, oder daß die Behauptung der Einzigkeit in Gott nicht eine bloß negative, daß sie nur eine positive, d. h. affirmative seyn könne. Affirmativ ist die Behauptung der Einzigkeit in dem Fall, wenn erst in einem Wesen eine Mehrheit gesetzt ist, und die Einheit des Wesens als solche behauptet wird. Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis. Die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes ist, daß zuerst eine Mehrheit in ihm gesetzt sey. Diese affirmative Behauptung ist nun vermöge unserer Begriffe möglich. Denn Gott ist a) der an sich seyende, b) der für sich seyende, c) der im An-sich für sich seyende Geist. Von dieser Seite betrachtet ist er allerdings nicht Einer im bloß negativen oder ausschließlichen Sinn; bezeichnen wir die drei Begriffe durch drei Buchstaben, so ist er nicht bloß a, nicht bloß b, nicht bloß c, sondern a + b + c, d. h. Mehrere, aber doch nicht mehrere Götter, denn eben weil er nicht als b oder c insbesondere, sondern nur als a + b + c erst Gott ist, so ist er, obgleich a + b + c, doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere ist, kann ich sagen, es sey nur Ein Gott; und dieß ist dann also eine affirmative Behauptung. Der Monotheismus als ein unterscheidender Begriff und vollends als eine Unterscheidungslehre kann nicht in einer bloßen Verneinung, er muß in einer Behauptung bestehen. Diese Behauptung kann nicht darin liegen, daß Gott überhaupt nur Einer ist; denn damit ist immer nur gesagt, daß er nicht mehrere ist. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags besteht darin, daß man sich denkt, das, was im Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, sey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit ist, und nur mittelbar, nämlich nur erst im Gegensatz mit dieser Mehrheit die Einheit als solche behauptet wird. Weit entfernt, daß in dem

richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene; es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn sey, in welchem eine Potenz, z. B. die von uns als erste bezeichnete eine ist. Den Gestalten seines Seyns nach ist Gott nicht Einer, sondern Allheit, also Mehrheit (denn Allheit ist nur geschlossene, vollendete Mehrheit). Als solche tritt diese Mehrheit aber erst hervor in der Scheidung der Potenzen, d. h. im Proceß: hier zeigt sich dann aber auch die Einheit als solche; denn Gott ist der in den Potenzen seyende, in ihnen wirkende und schaffende, und als dieser ist er nicht mehrere, sondern Einer, und hier also ist der Monotheismus (als Lehre) ausgesprochen. Von dem so begriffenen Monotheismus läßt sich nun auch der Polytheismus als ein möglicher ableiten. Denn betrachten wir die Potenzen nicht in ihrem Verhältniß zu Gott, sondern so, wie sie in ihrer gegenseitigen Ausschließung erscheinen, so müssen wir erkennen, daß sie als solche außer ihrer Gottheit gesetzte sind, d. h. sie sind außer jenem *πνεῦμα*, außer jenem actus purissimus gesetzt, in welchem sie selbst = Gott sind; sie sind daher in ihrer Entgegensetzung nicht Gott, und doch auch nicht schlechthin nicht-Gott, sie sind nur nicht wirklich Gott, ihre Gottheit ist eine suspendirte, aber nicht aufgehobene — aber eben darauf, zu erklären, wie irgend etwas außer Gott (praeter Deum), und doch dabei nicht nichts und auch nicht schlechthin nicht-göttlich seyn könne, kommt es an, wenn der Polytheismus wirklich erklärt werden soll. Es ist hier eine Mehrheit, von deren Elementen man nicht schlechthin und in jedem Sinn sagen kann, daß sie nicht Gott sind, wo also eine Möglichkeit allerdings vorhanden ist, diese Elemente als mehrere Götter zu denken. Bloße Potenzen (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken) sind sie eben auch nur in der Spannung, d. h. während des Processes, aber wenn das aus sich Herausgetretene wieder in sich zurückgebracht ist, im Ende des Processes, den wir ja bereits als einen theogonischen bestimmt haben, da sind sie — wieder aufgerichtet zu ihrem ursprünglichen Wesen — nicht mehr Potenzen, sondern wieder = Er selbst. So begreift sich, wie im Menschen Gott selbst, ja wie der Mensch seinem ursprünglichen

Seyn nach nur der wiederhergestellte vollkommene Geist selbst ist. Dieß führt uns nun auf den Schöpfungsproceß selbst.

Weil die Potenzen sich gegenseitig ausschließen, und doch, wie ich schon gezeigt, in Einem und demselben, uno eodemque loco, bestehen müssen, so läßt sich diese Coexistenz nicht als eine ruhige denken. Jenes Princip des Anfangs, in welchem eigentlich das bloße An-sich, das ewig Verborgene, das eigentliche Mysterium der Gottheit offenbar wird, dieses zur Unsichtbarkeit bestimmte Princip, indem es dennoch hervortritt, wirkt ausschließend zunächst auf dasjenige in Gott, dem es Subjekt war, das rein und bloß Seyende der Gottheit; indem das, was ihm Subjekt, das Setzende von ihm war, sich ihm entzieht, ja sich in das es nun vielmehr Ausschließende, Negirende verwandelt, indem dieß geschieht, wird dieses Princip, das zuvor ohne alle Eigenheit, völlig selbstlos, in dem actus purissimus des göttlichen Lebens ganz verschlungen war — dieses wird jetzt genöthigt, ein für sich seyendes zu seyn, es wird also durch jene Ausschließung hypostasirt, substantialisirt; durch das gleichsam unversehens entstandene neue Seyn des zuvor nicht Seyenden — nämlich nur urständlich und also ohne Gegen- oder Widerständlichkeit Seyende — durch dieses neue, conträre Seyn, das eben da entsteht, wo zuvor nichts (kein Widerstand war) — durch dieses neue Seyn wird es selbst (das zuvor Potenzlose) potentialisirt, es bekommt eine Potenz, aber eben damit ein Leben in sich selbst; eben diese Negation, oder daß es negirt, als nicht seyend gesetzt ist, gerade die Negation gibt ihm das in-sich-Seyn, da es zuvor das außer sich seyende war, diese Negation macht es zum seyn oder wirken Müssenden, indem es nothwendig strebt sich in sein Urseyn, in das reine potenzlose Seyn wiederherzustellen, was nicht geschehen kann, es habe denn zuvor jenes nicht seyn Sollende, das doch ist, jenen zur Wirkung gekommenen Willen, der eigentlich nicht wirkend seyn sollte, wieder in sein Nichts, d. h. in sein Nichtwollen, zurückgebracht. Eben dieser Wille aber, der eigentlich nicht wirken sollte, und den wir insofern wohl den Unwillen nennen dürfen, wie Unfall, Unthat &c. — eben dieser Unwille hat auch die dritte Potenz von ihrem Seyn ausge-

schlossen. Diese selbst kann nicht wirken, denn sie würde sonst im Seyn nicht ankommen als das was sie ist, als die Freiheit, als der lautere Geist, aber eben darum wird ihr die Wiederherstellung in das Seyn vermittelt durch die zweite Potenz, die jenen Unwillen, indem sie ihn zum sich selbst Aufgeben bringt, eben damit auch wieder zum Setzenden (zum Sitz und Thron) jenes Höchsten macht, das eigentlich seyn sollte, des als solchen seyenden Geistes.

Wir haben die erste Potenz als das nicht seyn Sollende bestimmt, die dritte als das Seynsollende. Demgemäß wäre es möglich, die erste Potenz als das Nichtseynsollende zu betrachten, und daraus weiter zu schließen, es sey also mit diesem Nichtseynsollenden doch eine Art von bösem Princip in den Proceß mitaufgenommen, auf jeden Fall etwas, das nicht wohl als ein göttlich Gewolltes anzunehmen sey. Aber es ist ein sehr großer Unterschied, ob man von einem Princip sagt: es ist nicht das seyn Sollende (hier wird es nur als das Seynsollende nicht gesetzt), oder: es ist das Nichtseynsollende, d. h. dem zukäme, nicht zu seyn. Oder, da sich dieß lateinisch vielleicht deutlicher sagen läßt und es dabei nicht gerade auf gutes Latein ankommt: es ist ein totaler Unterschied zwischen dem quod non debet esse, und zwischen dem quod debet (debebat) non esse, ein Unterschied zwischen dem, welchem nicht gebührt zu seyn, und dem, welchem gebührt nicht zu seyn. Nur in jenem Sinn ist die erste Potenz das nicht seyn Sollende. In jeder zusammengesetzten, nicht unmittelbar zu vollbringenden Handlung ist das, was bloß Mittel ist, nicht das eigentlich seyn Sollende, aber es ist doch das relativ, nämlich in Bezug auf den Zweck seyn Sollende, und so kann auch jenes, obgleich zur Ueberwindung bestimmte, Princip ein göttlichgewolltes seyn; dieß widersprechen, wäre ebensoviel als widersprechen, daß Gott durch Mittel wolle, da sieht aber jeder, daß dieß ein ganz falscher Satz ist, denn die göttliche Weltregierung handelt immer durch Mittel. Jenes Princip ist allerdings nur hervorgetreten, um im nachfolgenden Proceß als das Nichtseynsollende erklärt zu werden. Nun es als solches erklärt ist, verändert sich sein Anblick, und wenn es irgend eine Macht gäbe, die dieses nicht Seyende gegen

den durch die Schöpfung erklärten Willen Gottes wieder zum Seyenden erhöbe, jetzt unstreitig wäre das auf solche Weise Seyende das Widergöttliche und insofern das Böse; aber davon ist ja hier noch nicht die Rede. — Ebenso verhält es sich mit dem, was wir hier den Unwillen genannt haben. Wenn jener Wille, der eigentlich nicht wirkend seyn sollte, der aber, weil durch den göttlichen Willen wirkend geworden, nun, d. h. für jetzt, wirken darf, wenn dieser, nachdem er erst durch den Proceß als der nicht wirken dürfende erklärt ist, durch irgend eine außergöttliche Macht (denn die göttliche ist es, die ihn verneint) wieder positiv werden könnte, dann wäre er wieder der Unwillen, aber nun in einem ganz anderen Sinne. So viel noch über den allgemeinen Hergang des Processes, den ich gern nochmals wiederholte, weil es wesentlich ist für die ganze Folge, daß Sie sich den Zusammenhang dieses Processes aufs bestimmteste in jedem Augenblick zurückrufen können.

Soll nun aber jener durch die Spannung gesetzte Proceß Schöpfungsproceß seyn, so müssen wir ihn vor allem als einen successiven, stufenweisen uns denken. Inwiefern sind wir zu dieser Voraussetzung berechtigt? Würde die Spannung der Potenzen, oder eigentlich würde jenes Contrarium, jenes Princip des Anfangs, was die veranlassende Ursache der Spannung ist, unmittelbar, gleichsam in Einem Zug überwunden, so wäre die Einheit unmittelbar wiederhergestellt ohne Mittelglieder und ohne unterscheidbare Momente. Da nun in diesem Proceß nichts anders als nach der Absicht des Hervorbringenden geschehen kann, so muß es, wenn unsere Annahme richtig seyn soll, in der Absicht und zwar unstreitig in der Endabsicht des Hervorbringenden liegen, daß die Ueberwindung stufenweise und insoweit successiv geschehe. Denn für den Hervorbringenden selbst kann es nur völlig gleichgültig seyn, ob die Momente des Processes etwa bloß logische oder auch reelle sind; er lernt sie nicht erst dadurch kennen, daß er sie als voneinander abgesetzte verwirklicht. Die Absicht, welche durch das Successive des Processes erreicht werden soll, kann also nur eine in der Creatur zu erreichende seyn, und zwar müßte sie in der letzten und höchsten erreicht werden, denn

zu dieser verhalten sich alle vorhergehenden nur als Stufen oder Momente, sie sind gleichsam nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um jener letzten willen. Was kann nun aber in dieser letzten erreicht werden? Offenbar nur, daß in ihr jenes Princip, das die veranlassende Ursache des Processes und während des ganzen Processes das außer sich seyende ist, wieder in sich, in sein An-sich zurückgebracht sey. Das Außersichseyende, das wieder in sich selbst zurückgebracht wird, ist aber eben darum das zu sich selbst Gekommene, seiner selbst Bewußte. Obgleich nun aber der eigentliche Moment dieses Zu-sich-selbst-kommens nur das Ende des Processes ist, oder nur in das Ende des Processes fällt, so können wir doch sagen: der ganze Proceß sey nur ein succcessives Zu-sich-kommen dessen, was im Menschen (als dem höchsten und letzten Geschöpf) das seiner selbst Bewußte ist. Dieses letzte seiner selbst Bewußte sollte sich also dieses ganzen Wegs, aller Momente, gleichsam aller Leiden und Freuden dieser Wiederbringung bewußt seyn. In dieses Final-Bewußtseyn sollten alle Momente des Processes nicht bloß als unterscheidbare, sondern als wirklich unterschiedene und einzeln empfundene eingehen. In diesem letzten Bewußtseyn sollte gleichsam der höchste Verstand, die vollendete Wissenschaft wohnen. Wenn wir diese Wissenschaft im menschlichen Bewußtseyn, wie es jetzt ist, nicht mehr antreffen, wenn das menschliche Bewußtseyn diese Wissenschaft nur sich wieder erringen muß, und mehr nach ihr nur strebt, als sie wirklich erreicht — wie ja schon der Name der Philosophie andeutet —, so kann daraus nicht folgen, daß ein solches vollkommenes, aller Momente seines Wegs oder seines Werdens in sich bewahrendes und unterscheidendes Bewußtseyn des Menschen nicht die ursprüngliche Absicht war. Denn eben darum ringen und streben wir nach jener Wissenschaft, weil sie in uns seyn sollte, weil sie zu unserem Wesen gehört. Schon Platon hat, und zwar sogar als Ueberlieferung aus noch älterer Zeit, die Lehre aufgestellt, daß alle wahre Wissenschaft nur Erinnerung sey, und also auch alles Streben nach Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, nur Streben nach Wiedererinnerung. Wir streben in der Wissenschaft nur wieder eben dahin, wo wir, d. h. der Mensch in uns schon einmal

war, und dieses Streben nach einer wahrhaft centralen, alles vom Mittelpunkt aus übersehenden Erkenntniß, dieses Streben selbst ist das unverwerflichste Zeugniß dafür, daß das menschliche Bewußtseyn ursprünglich in dieser Erkenntniß gewesen ist und in ihr seyn sollte.

Der Proceß ist somit ein successiver, ein durch Momente fortschreitender, in welchem jene durch freien Actus gesetzte Spannung nur stufenweise sich löst. Jener conträre, widerstehende Wille wird nicht mit Einem Schlag, sondern nur allmählich überwunden. Von dem Willen des Hervorbringenden hängt es ab, in welchem Maß dieser Wille in jedem Moment überwunden wird. Nun wird er aber doch in jedem Moment auf gewisse Weise überwunden seyn; der andere also, der ihn überwindet und der nur in dem überwundenen sich selbst verwirklicht (denn durch den nicht überwundenen, noch widerstehenden ist er selbst ausgeschlossen vom Seyn) — dieser andere also wird ebenfalls in jedem Moment in gewissem Maß verwirklicht seyn, und also wird auch immer und nothwendig auf gewisse Weise das Dritte, das eigentlich seyn Sollende, gesetzt seyn. Auf diese Weise erzeugen sich also bestimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchsten Einheit sind, und die darum, weil sie alle Potenzen in sich darstellen, auch selbst in sich vollendet, abgeschlossen, d. h. eigentliche Dinge (*οὐσίαι*) seyn werden. Diese Dinge sind also Erzeugnisse des in sein ursprüngliches Nichts zurückgewendeten Unwillens, doch eben darum nicht dieses Willens allein, sondern ebensowohl jenes andern ihn versöhnenden oder nach dem schönen Platonischen Ausdruck ihn gleichsam beredenden, zu gut sprechenden Willens, und weil der überwundene nur sich selbst aufgeben kann, indem er das Höchste, das eigentlich seyn Sollende setzt, welches ihm während des ganzen Processes als Ziel (als Muster, exemplar) vorschwebt, an dem er gleichsam das hat, wonach er sich richtet und das er in sich auszudrücken strebt — so ist insofern auch die dritte Potenz nothwendig zu einem bleibenden Entstehen; denn Bestand erlangt jedes Ding nur insofern, als sich, wenn auch noch so entfernt, die dritte Potenz an ihm realisirt zeigt; diese ist die jedes vollendende, beschließende, oder wie die Morgenländer dieß ausdrücken,

sie ist die jedes Gewordene gleichsam besiegelnde, es eigentlich fertig machende; sie ist eben darum auch während des Processes die mäßigende Kraft (vis moderatrix) der Bewegung, durch welche die Stufen des Processes bestimmt sind, die Macht, die auf jeder Stufe Stillstand gebietet, so daß wirklich verschiedene und unterscheidbare Momente stehen bleiben; sie ist die zwischen den beiden ersten Potenzen entscheidende, nur ihr gehorcht die erste, wenn es die von der zweiten an ihr hervorgebrachte Modification annimmt, und ebenso nur der höheren gehorcht die zweite Potenz, wenn sie das bis zu einem gewissen Grade Ueberwundene nicht weiter überwindet, sondern stehen läßt. Sie, die dritte Potenz, ist es, welche durch ihr bloßes Wollen, ohne eigentliche Wirkung, jedes Werdende auf seiner Stufe erhält.

Weil das erste Princip seiner Natur nach nur den Willen hat, unbedingt zu bestehen, das andere, nur unbedingt das erste zu überwinden, so muß ein drittes seyn, dem beide sich unterwerfen, das sie selbst als ein höheres und gewissermaßen unbetheiligtes anerkennen.

Demnach ist jedes Erzeugte das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, die sich, wie Sie nun sehen, als demiurgische, kosmische Potenzen verhalten, aus deren Zusammenwirkung erst alles Concrete entsteht: sie selbst sind noch rein geistige Potenzen, auch jenes blind Seyende des Anfangs, das Gegenstand der Ueberwindung, und also das Substrat, das ὑποκείμενον des ganzen Processes ist, auch dieses ist in sich selbst noch immer ein rein Geistiges, wie ein erregter, in uns entbrannter Wille auch noch etwas Geistiges ist; wir müssen sogar bemerken, daß dieser Wille in seinem lauteren Entbranntseyn, wo er durch den andern noch nicht besänftigt, noch nicht afficirt ist, sogar als das allem Concreten Entgegengesetzte erscheint — erst in seinem Verhältniß zu dem andern nimmt er successiv materielle Eigenschaften an — er ist jenes Prius der Natur, jenes Vorausgehende, jenes Angesicht (wie der Morgenländer es nennt), jenes Vordere des Schöpfers, das, wie Gott im A. T. sagt, kein Mensch sehen kann und leben, eben weil es in seinem Seyn das alles Concrete Verzehrende ist, das also erst zur Vergangenheit geworden seyn muß, um der Creatur erträglich zu seyn,

das daher erst sichtbar wird, indem es eigentlich unsichtbar wird, nämlich indem es mit der creatürlichen Form überkleidet, und also von dieser zugedeckt, durch sie selbst unsichtbar gemacht wird — es ist das Unsichtbar-Sichtbare, und das Sichtbar-Unsichtbare. Indem wir die Potenzen nun als kosmische, demiurgische Ursachen begriffen haben (wobei ich nur kurz wieder erinnere an die frühere Unterscheidung, nach welcher jenes Princip des Anfangs die veranlassende, oder wie wir auch sagen können, die materielle Ursache ist — causa quae materiam praebet — die das Substrat des ganzen Processes hergibt, wir können auch sagen, sie ist die causa ex qua; die zweite Potenz ist die causa formalis oder die causa per quam, die dritte die causa finalis, in quam oder secundum quam — zu welcher hin als Ziel alles geschieht) — indem wir also die Potenzen als kosmische Ursachen begriffen, haben wir sie eben damit auch als relativ außergöttliche gesetzt, und es ist für die Folge wichtig, das Göttliche in ihnen (das nur in der Einheit ist), und ihre kosmische oder demiurgische Funktion wohl zu unterscheiden. Inwiefern aber in jedem Erzeugniß, so entfernt es auch von der höchsten Einheit seyn mag, doch auf gewisse Weise die Einheit gesetzt ist, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines bestimmten Gewordenen gleichsam einig werden, immer nur der Wille der Gottheit selbst seyn kann, so geht insofern durch jedes Ding wenigstens ein Schein, eine Apparition der Gottheit, und es ist im strengsten Sinne zu sagen, daß nichts, auch nicht das Geringste, sey ohne den göttlichen Willen.

Wir sind also nunmehr vollkommen berechtigt zu sagen: der durch die freiwillig gesetzte Spannung bewirkte Proceß sey der Proceß der Schöpfung — berechtigt also auch zu wiederholen, was auch das Resultat des früheren Vortrags über den Monotheismus war, daß nämlich der wahre Monotheismus, der Monotheismus als System, als Lehre, nur mit der Schöpfung zugleich kommt, und nicht erkannt wird, ohne zugleich diese zu erkennen. Wenn also Monotheismus die wahre Lehre ist, so ist auch nur diejenige Lehre die wahre, in welcher eine freie Schöpfung erkannt wird.

Vierzehnte Vorlesung.

Gott ist nicht Gott ohne die Welt, heißt in neuerer Zeit so viel: er ist nicht Gott, nicht absoluter Geist, wie man sagt, ohne durch die Natur, durch die Sphäre des endlichen Geistes hindurch gegangen zu seyn. Dieser Satz ist die Folge des oft berührten Mißverstehens der negativen Philosophie, in welcher allerdings Gott, d. h. die Idee Gottes, die Welt der Natur und die des Geistes zur Voraussetzung hat — versteht sich im Gedanken oder in der bloß logischen Bewegung, welche die der rationalen Philosophie allein zukommende ist. Allerdings, wie in dem berühmten Newtonschen Scholium gesagt ist: Deus est vox relativa. Gott ist nur Gott als der Herr, und er ist nicht Herr ohne etwas, wovon er der Herr ist. Aber Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt, Herr nämlich sie zu setzen oder nicht zu setzen. Der also, welcher Schöpfer seyn kann, ist freilich erst der wirkliche Gott, aber diese Behauptung ist himmelweit entfernt von jener anderen wohlbekannten: daß Gott nicht Gott seyn würde ohne die Welt; denn er ist schon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen, und würde als der eine Welt setzen könnende Gott seyn, wenn auch nie eine Welt existirte, d. h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei sich behielte. Sätze, wie der: Gott komme erst im Menschen, oder auch in diesem nicht einmal, sondern erst in der Weltgeschichte zum Selbstbewußtseyn, hätte man sonst wohl als deductio ad absurdum, zur Widerlegung, und zwar zur augenblicklichen und unbedingten Wider-

legung, aber nie als zugestandene, ausgesprochene Sätze einer Philosophie zu vernehmen gehabt.

Der Begriff der Schöpfung ist ebensowohl entgegengesetzt der Annahme, nach welcher die Welt nur eine Folge der göttlichen Natur (nicht die Folge eines göttlichen Willens wäre), als der Meinung, nach welcher zwar Gott sich frei zur Natur entschließen oder entäußern soll, aber nur um selbst in den Weltproceß einzugehen, oder selbst der Proceß zu seyn (zwischen beiden Ansichten ist kein wahrer Unterschied). Zwar auch nach unserer Darstellung entsteht die Welt durch einen göttlich gesetzten Proceß, aber durch einen Proceß, in den Gott selbst nicht eingeht, da er vielmehr als Ursache außer ihr bleibt, erhaben über jene schon erwähnte Trias von Ursachen, als absolute Ursache, als causa causarum, wie er auch schon von den Pythagoreern bestimmt wurde. Uebrigens muß man so billig seyn zu erkennen, daß jene Theorien, welche die Welt als eine bloße Folge, als ein bloßes Corollarium der göttlichen Natur ansehen, ihren Hauptgruud darin hatten, daß man ihnen von der andern Seite nichts irgend Verständliches entgegenstellen konnte, wie denn noch Fichte in seiner berühmt gewordenen Abhandlung mit diesen Worten gesagt hat: über den Begriff der Schöpfung sey in der Philosophie noch das erste verständliche Wort vorzubringen.

Fragen wir aber, was insbesondere zu einer verständlichen Theorie der Schöpfung erfordert werde, so ist Ein Hauptpunkt folgender: Soll die Welt nicht als eine Emanation der bloßen göttlichen Natur, sondern als eine frei gesetzte Schöpfung des göttlichen Willens erscheinen, so wird schlechterdings erfordert, daß zwischen dem seiner Natur nach ewigen Seyn Gottes und der That, durch welche unmittelbar die Spannung der Potenzen, mittelbar die Welt gesetzt ist, etwas in der Mitte sey. Ohne ein solches Mittelglied könnte die Welt nur als eine unmittelbare und daher nothwendige Emanation des göttlichen Wesens gedacht werden. Ein solches Mittel ist nun von uns in jener Möglichkeit nachgewiesen, die Gott an dem an sich Seyenden seines Wesens ersieht, und die sich von diesem unmittelbar auf die anderen Gestalten seines Wesens fort-

pflanzt. Wir haben schon bemerkt, diese Möglichkeit sey der erste Gegenstand des göttlichen Erkennens, und das, was zuerst (d. h. nicht nach einer Zeit, sondern so wie er Ist), also, wie man zu sagen pflegt, von Ewigkeit die Einförmigkeit seines Seyns unterbricht. Indem diese erste Potenz zu der zweiten in dem Verhältniß steht, daß diese in dem Maß positiv gesetzt ist, als sie selbst negativ, also auch umgekehrt in dem Verhältniß als diese sich erhebt, positiv wird, jene negirt wird, so kommt dadurch in das göttliche Innere die erste Beweglichkeit, da es sich in allen Potenzen empfindet, ohne daß sie noch wirklich aus ihm heraustreten, ja jene erste Potenz wird ihm zum Spiel, indem gegen die nur vorübergehend substantiell gewordene auch die andern in ihre Substantialität treten. Daher jene erste Potenz der eigentliche Gegenstand seines Ergötzens ist, und zugleich das Mittel, in dem er alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander, und daher die ganze Folge der einst möglichen Bildungen, das Vorspiel der ganzen künftigen Welt ersieht. Denn wenn er sie aktivirt, ist sie der reale Grund, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen, auf dem er das ganze Gebäude dieser Möglichkeiten als Wirklichkeiten aufführen kann[1]. Die künftigen Bildungen gehen vor ihm nur als Gesichte vorüber, denn noch ist nichts Bleibendes, ehe der entschiedene Wille hinzutritt, die wirkliche Spannung zu setzen. Das schöne Wort der Griechen *ἰδέα* sagt in der That nichts anderes als unser deutsches Wort Gesicht, und zwar in beiderlei Verstand, so daß es sowohl das Sehen und den Blick selbst, als was im Gesicht vorübergeht, bedeutet. Die Lehre von

[1] *Καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* (Röm 4, 17): er ruft sie aus der Potenz, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, wobei das *ὡς ὄντα* entweder von dem zu verstehen ist, was sie Ihm sind, nämlich Ihm sind sie nicht *οὐκ ὄντα*, gar nicht seyende, Ihm sind sie *ὄντα* (das bloß Mögliche ist für sich selbst kein *ὄν*, aber das verhindert nicht, daß es für ein anderes, das eben darum ein intelligentes ist, sey). Oder kann das *ὡς ὄντα* erklärt werden: er ruft das Nichtseyende als wäre es. Daß auch im Hebraischen קָרָא aus der Potenz wecken heißt (z. B. aus der Ruhe, dem Schlaf) — wie weit die Potenz zurück gedacht wird, ist damit nicht bestimmt — daß aber rufen aus der Potenz erheben ist, zeigt Ezechiel 36, 29. (Kalender von 1854).

diesen ewigen Urbildern der Dinge, die auch Platon schon nur noch als Ueberlieferung aus alter Zeit kennt, erhält durch diese Darstellung unstreitig eine reellere Bedeutung als gewöhnlich; man begreift, auf welche Weise die Ideen Vermittlungen zwischen Gott und den Dingen, d. h. zwischen der höchsten Einheit und jenen besonderen oder modificirten Einheiten sind, welche wir Dinge nennen. Denn man bleibt zu sehr im Allgemeinen, wenn man durch die bloße Allwissenheit vermittelt glaubt, was der Apostel ausspricht: *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Gott sind alle seine Werke bekannt von Ewigkeit [1]. Sie sind als Visionen des Schöpfers vorhanden, ehe sie wirklich werden [2]. Kein Wunder daher, daß, soweit menschliche Kunde und Erinnerung zurückreicht, jene Urpotenz, die der erste Anlaß zu allem von Gott verschiedenen Seyn ist, gefeiert und verherrlicht worden. Sie war jene mit heiligen Schauern umgebene, in Präneste gefeierte Fortuna primigenia der Römer, in deren Armen der künftige Weltherr Zeus als Kind ruht. Fortuna primigenia heißt sie als das Urzufällige, das erste bloß Mögliche, nicht Nothwendige, nicht zum göttlichen Wesen Gehörige und doch von ihm Unzertrennliche, das sich Gott darstellt, so wie er Ist, das auch dann, wenn er es herbeiruft, immer die Natur eines bloß Angenommenen behält, und ein adsciti quid bleibt. Als Weltamme, Weltmutter (denn sie ist ja die Materie der künftigen Welt) war jene Urpotenz auch griechischen Vorstellungen gefeiert. Sie ist die indische Maja, welche die Netze des Scheins (des bloß Erscheinenden, nicht Wirklichen) ausspannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichsam zu fahen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen.

Auf ähnliche Art, nämlich als dem göttlichen Verstande gleichsam vorspielend, wird jenes Princip, das einmal wirklich geworden die ganze Wirklichkeit nach sich zieht, auch vorgestellt in der schon einmal angeführten Stelle des Alten Testaments, wo diese sagt: „der

[1] Act. 15, 18.

[2] Im Buch Sirach (3, 29) steht: *πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα, ἔγνωσται αὐτῷ τὰ πάντα, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι καθορᾷ τὰ πάντα.*

Herr [1] hatte mich im Anfang seines Weges, vor seinen Werken, von dort an. Von Ewigkeit bin ich eingesetzt, von Anfang, vor der Erde. Ehe die Meere waren, ehe die wasserquellenden Brunnen, ehe die Berge eingesenkt wurden, bin ich bereitet. Als er die Himmel droben richtete, war ich dabei, als er seinen Cirkel aufs Meer setzte und den Grund der Erde legte (bei der Entstehung des Weltsystems), war ich, sein Kind oder Zögling bei ihm, und spielte vor ihm immerwährend, auf dem Boden seiner Erde, meine Hauptlust aber war an den Menschenkindern" (dem Höchsten und Vollkommensten).

Man könnte die Frage aufwerfen, wie sich denn annehmen lasse, daß jene Potenz des Anfangs, die in ihrem wirklichen Hervortreten als das blind Seyende erscheint, hier mit dem Namen der Weisheit bezeichnet werde. Ich könnte mich mit der Antwort begnügen, daß das an sich Seyende Gottes eben der Grund, das Subjekt, und schon als dieses, als das insofern nicht Seyende, das ursprünglich Wissende in der Gottheit sey (das Subjekt steht immer zu dem, welchem es Subjekt ist, im Verhältnisse des Wissenden, und hier wird ja dieses Princip noch nicht in seinem Herausgetretenseyn, sondern in seiner Innerlichkeit, vor allem wirklichen Seyn gedacht). Ich will aber lieber erinnern an das, was schon gezeigt worden, daß eben dieses Princip in seinem Ende, nämlich in seiner völligen Wiederbringung, das alles im Zusammenhang wissende, Anfang, Mittel und Ende begreifende Bewußtseyn, d. h. in der That die Weisheit sey. Es hat aber nichts gegen sich, anzunehmen, daß, wie in vielen andern Fällen und namentlich auch in der Mythologie geschieht, so hier dieses Princip gleich nach dem benannt werde, wozu es sich am Ende bestimmt, also per anticipationem schon Weisheit, חָכְמָה, genannt sey. Das Wissende, inwiefern es Gegensatz des Wirklichen ist, stellt sich überhaupt auf die Seite der

[1] Im Hebräischen יְהוָֹה, schon die alten Uebersetzer drückten dieß durch ὁ κύριος aus — der Herr ist dadurch in neueren Sprachen, ebenso wie im Hebräischen Jehovah, der eigentliche Name Gottes geworden, der nicht das bloße Seyende, sondern der Herr seines Seyns und damit alles Seyns ist.

Möglichkeit. Alles Wissen ist als solches nicht selbst Seyn, sondern nur Können eines Seyns, nämlich ein Bestehen, ein Vermögen des Seyns, oder es ist im Verhältniß zu dem Gegenstand eine Macht, eine Potenz, wie ja auch sprachgemäß Wissen und Können in vielen Fällen synonym sind; selbst die Grundbedeutung des im Hebräischen gebrauchten Worts ist potentia, Macht, Gewalt. — Jene Potenz eines anderen, von Gott verschiedenen Seyns ist in Gott verborgen, sie zeigt sich ihm selbst zuerst als etwas zuvor nicht Gesehenes. Dieses in Gott Verborgene (das einmal schlechterdings nicht war, und sich eben dadurch unterscheidet, daß erst Möglichkeit) muß eben von ihm ausgehen, um, indem es wiederkehrt, nun als Wissendes oder wissentlich in dem zu seyn, darin es erst unwissentlich war. In seinem Ausgang von Gott ist dieses Princip allerdings vielmehr das Gott oder die göttliche Einheit Negirende; aber eben das, was das Gott Negirende ist, wird in seiner Wiederbringung nun vielmehr das Gott Setzende und also auch Wissende. Jenes Princip des Anfangs in seiner Latenz ist der Urstand — der Vorstand, das Prius der ganzen Bewegung, aber ohne sich selbst als solchen zu wissen. In der Wiederkehr ist es auch wieder der Urstand, aber nun der sich selbst wissende Urstand, d. h. der Verstand der ganzen Bewegung.

Das Wort Verstand ist ursprünglich wohl dasselbe mit Vorstand, wie denn die Partikel ver in vielen Verbis die Bedeutung des „vor" hat, z. B. versehen statt vorsehen. Verstand wäre insofern = Vorstand, quod praeest, also prius, sowie Vorstand wieder = Urstand ist. Letzteres Wort ist in neuerer Zeit seltener im Gebrauch geworden, bezeichnet aber eben das, wovon etwas ausgeht. Der Ur-stand der Pflanze z. B. ist das Samenkorn. Jene Urpotenz ist aber wirklich der Urstand, ist das, woran sich der ganze Proceß anknüpft, ist also auch der Vor- oder Urstand, und im Schlusse der Bewegung der Verstand der ganzen göttlichen Bewegung. Es bleibt die ganze Bewegung hindurch, obwohl einer beständigen Umwandlung unterworfen, seinem Wesen nach immer dasselbe. Wenn es also aus der Bewegung in die Ruhe, in sein An-sich, in sich selbst als Potenz zurückgebracht worden ist, dann ist es nicht

mehr bloß der mögliche, sondern der wirkliche Verstand des göttlichen Seyns. Oder es ist in seiner Ruhe und Wiederbringung nun als Unterstand des göttlichen Seyns gesetzt, als id, quod substat existentiae divinae explicitae. Unterstand ist wieder nur eine Variation vom Worte Verstand; was im Deutschen Verstand genannt wird, heißt im verwandten Angelsächsischen Unterstand, im Englischen noch heute unterstanding. Es ist im Grunde dasselbe Wort für dieselbe Sache, nur einmal in ihrem Prius angesehen, das anderemal angesehen als das, wozu es sich schließlich oder am Ende bestimmt. Da ich einmal auf solche etymologische Bemerkungen eingegangen bin, will ich nur noch bemerken, daß es mit dem griechischen Worte ἐπιστήμη eine ähnliche Bewandtniß habe; denn das Wort kommt von ἐπίσταμαι, ich weiß, dieses ist aber nur jonisch statt ἐφίσταμαι, welches ebensowohl bedeutet: ich bleibe stehen, wie denn der Verstand nichts anderes als die zum Stehen gebrachte Urpotenz ist (ursprünglich ist sie das Nichtstehende, Unstete; der Verstand ist die als solche gesetzte, damit fest, stehend gewordene Urpotenz, die aus der Bewegung in die Ruhe zurückgekehrte und nun sich selbst besitzende Potenz), das Wort (ἐφίσταμαι) heißt aber ebensowohl als: ich bleibe stehen, auch: ich erhalte Macht oder Gewalt über etwas, denn das, was einem anderen zum Subjekt, Unterstand geworden ist, hat eben damit Macht oder Gewalt über dieses.

Dasselbe Subjekt, dasselbe ursprünglich Seynkönnende, das durch alle Momente der Natur hindurchgegangen ist, und in dieser unter der Form der Objektivität erscheint, eben dieses findet sich am Ende seiner Wandelungen im menschlichen Ich wieder zum Subjekt aufgerichtet, und würde sich, wenn der Mensch nicht, anstatt gleichsam der Erbe der ganzen Vergangenheit zu seyn, vorgezogen hätte, der Anfang einer neuen Bewegung zu werden — ohne dieß hätte sich jenes Subjekt im Menschen als der geistige Besitzer, ja als der Beweger aller Dinge gefunden, aber obgleich das Subjekt dieser materiellen Gewalt über die Dinge verlustig geworden, die es gehabt hätte, wenn es an seinem Ort geblieben wäre, bleibt es die formelle Macht der Dinge, welche

eben der **Verstand** ist. Der Ausdruck dieser angeborenen Macht über die Dinge sind jene allgemeinen Begriffe, mit denen der Mensch wirklich alle Dinge anfaßt, wie die Begriffe der Substanz, der Ursache und Wirkung u. s. w., Begriffe, die ihre Sanktion nicht erst von der Erfahrung erhalten, deren Gewalt und apriorische Bedeutung sich vielmehr davon herschreibt, daß der Verstand selbst nichts anderes als die Urpotenz, das Prius aller Dinge ist. Es mußte, abgesehen von den allgemeinen und **reinen** Verstandeskategorien, die Anhänger des Empirismus und des Sensualismus der französischen und englischen Schule (Lockes, David Humes, Condillacs u. s. w.) schon immer in Verlegenheit setzen, wenn sie auch nur die Frage beantworten sollten, wie wir, da unsere Sinne doch immer nur von einzelnen Dingen afficirt werden, z. B. nur von diesem einzelnen Baum, instinktmäßig und ohne uns deßhalb einer Operation bewußt zu seyn, diesen Gegenstand dennoch sogleich mit einem **allgemeinen** Begriff benennen, ja wie ein Kind, das etwa im Dunkeln einen Gegenstand empfindet, den es nicht nennen kann, ohne Aufenthalt ohne alles Nachdenken sagt: hier ist etwas, wie es also mit unglaublicher Schnelligkeit die ganze Leiter möglicher Allgemeinbegriffe bis zu der obersten Sprosse durchläuft, wo nur noch der Begriff des Seyenden überhaupt stehen bleibt, der nach der alten Ontologie das summum genus, der höchste Gattungsbegriff ist. Aber **jeder** allgemeine Begriff deutet auf eine Macht unseres Verstandes, der alle Erfahrung weit übertrifft. Mit dem Wort Baum bezeichne ich nicht etwas, das einem oder was hundert Bäumen, noch selbst bloß etwas, was allen **wirklichen**, sondern was allen **möglichen** und denkbaren Bäumen gemein ist. Hier ist also im Begriff eine Möglichkeit enthalten, die alle Grenzen der Erfahrung übertrifft, und die sich nur von einer unendlichen Macht herschreiben kann, die unser Verstand nicht sowohl besitzt, als vielmehr selbst **ist**. Die Erklärung liegt nicht darin, daß dem Verstande der höchste Gattungsbegriff angeboren ist (denn was soll man sich bei einer solchen idea innata denken?), sondern darin, daß der Verstand, d. h. die einzige der Begriffe fähige Potenz, daß dieser selbst nichts anderes ist als die sich selbst besitzende, zu sich selbst zurück-

gekommene Macht oder Potenz alles Seyns, deren natürliches Correlat nur das Seyn überhaupt ist, daher der Verstand in jedem besonderen Gegenstand nur eben dieses, das Seyende überhaupt sieht, nur modificirt durch den besonderen Eindruck, den das particuläre Objekt auf die Sinne gemacht hat. Gerade das blinde, insoweit verstandlose Princip wird also in seiner Ueberwindung zum Verstand. Aller wirkliche Verstand zeigt sich eben nur in einer Gewalt oder Herrschaft über das Verstandlose. Es veranlaßt mich dieß noch zu folgender Aeußerung. In psychologischer und medicinischer Hinsicht werden Wahnsinn und Blödsinn unterschieden, aber es ist nicht ebenso leicht zu sagen, wie diese beiden Abweichungen vom Normalzustand sich zueinander verhalten. Der Wahnsinn tritt aus der Tiefe des menschlichen Wesens hervor, er kommt nicht in den Menschen hinein — es ist offenbar etwas potentiâ schon Daseyendes, das nie ad actum kommt, es ist das, was im Menschen überwunden seyn sollte, aber, durch welche Ursache immer veranlaßt, wieder wirkend wird. Wenn irgend eine andere Erscheinung, kann die des Wahnsinns von der Realität jenes Princips überzeugen, welches das seiner Natur nach außer Sich Seyende, das aus seiner Potenz Gesetzte, darum seiner selbst nicht Mächtige ist. Aber nicht bloß hievon, auch davon kann man sich überzeugen, daß dieses Princip ein in allem und eben am meisten im höchsten Verstand gegenwärtiges ist, in diesem freilich als das Ueberwundene und Unterworfene, aber die eigentliche Kraft und Stärke des Verstandes zeigt sich nicht in der gänzlichen Abwesenheit dieses Princips, sondern in der Beherrschung desselben. Daher man von jeher, besonders allen produktiven Naturen (und eben jenes Princip, das entfesselt als Wahnsinn erscheint, gerade dieses Princip ist das Stoff gebende) — vor allen den Dichtern ist eine Art von göttlichem (man sollte sagen: von göttlich beherrschtem) Wahnsinn zugeschrieben worden, und es wird bekanntlich sogar als Ausspruch des Aristoteles citirt: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae, was freilich von manchen mißbraucht wird, die meinen, je unsinniger, desto genialer; jenes Wort heißt aber nur so viel: wo kein Wahnsinn ist, der geregelt, beherrscht wird, ist auch kein starker, kein mächtiger

Verstand, denn die Stärke des Verstandes zeigt sich, wie gesagt, eben in seiner Gewalt über das Gegentheil. Hieraus erhellt denn zugleich, daß der Blödsinn gerade durch die völlige Ausschließung jenes Princips entsteht, dessen Beherrschung Verstand ist, daß also der Blödsinn nur die andere Seite des Wahnsinns ist, entstehend ex defectu, wie jener per excessum. Aber das Princip, das in dem einen ganz mangelt, in dem andern ganz beherrscht wird, ist dasselbe. Dem Blödsinnigen fehlt der ursprüngliche Stoff, mit dem er sich beschäftigen, durch dessen Regulirung der Verstand sich thätig erweisen könnte. Wegen dieser Stofflosigkeit schläft der Verstand völlig ein. Dem Inneren jedes Menschen muß ein ursprünglicher Stoff schon gegeben seyn, er kann ihn nicht von außen erhalten, er muß eine Mitgift der Natur selbst seyn, denn wäre dieser für jede wahre geistige Entwicklung nothwendige Urstoff von außen zu erhalten, so sähe man nicht ein, warum er dem Blödsinnigen fehlte, dem ja aus der allgemein geöffneten Quelle derselbe Stoff zuströmt. Die Menschen unterscheiden sich voneinander hauptsächlich nur durch diesen angeborenen Stoff, dessen Entwicklung die Aufgabe ihres Lebens ist — glücklich jeder, der eine solche Aufgabe hat! Man pflegt wohl auch Verstand und Willen einander entgegen zu setzen: mit Recht, inwiefern der Wille abstrakt vom Verstand nur das blinde, in sich selbst keine Grenze kennende Wollen, ein Wille also für sich allerdings das Verstandlose ist. Aber eben darum ist das in sich selbst zurückgebrachte, sich selbst besitzende, seiner selbst mächtige Wollen auch von sich selbst schon Verstand; Wille und Verstand sind insofern wieder dasselbe, nur von zwei Seiten angesehen. Die Urpotenz, die in ihrem Ausgang blindes Wollen, ist, zu sich selbst zurückgebracht, Verstand. Der Verstand ist nur das Ende des blinden Wollens. Man sagt von einem blinden Wollen, es nehme keine Vernunft, keinen Verstand an (hier ist kein Unterschied zwischen diesen Worten), der Verstand ist hiernach etwas, das der Wille annehmen muß, hinwiederum also ist der Wille das Subjekt des Verstandes, das Wort Subjekt auch hier im eigentlichen Verstand genommen als id quod subjectum est; was aber Subjekt des Verstandes ist, kann

auch schon wenigstens als potentieller oder substantieller Verstand angesehen werden.

Ich hätte die Absicht, zu erklären, wie jenes Princip die Weisheit genannt werden könne, auch auf kürzerem Wege erreichen können. Bekannt ist Bacos Wort: Wissenschaft ist Macht, science is power. Wenn Wissenschaft überhaupt = Macht ist, so kann die Weisheit, d. h. die Wissenschaft alles Seyns, nur in dem seyn, was die Macht, Potenz alles Seyns war. Es ist also ganz der wirklichen Natur dieses Princips gemäß, wenn es in der angeführten Stelle die Weisheit genannt wird, und diese Stelle wird durch die von uns angenommene Erklärung gewiß richtiger verstanden als in der früher gewöhnlichen Auslegung, wo man unter dieser Weisheit die zweite Person der Gottheit verstand. Ich füge nun noch einige einzelne Bemerkungen hinzu.

Die Weisheit wird in dieser Rede sehr bestimmt von dem Jehovah oder von dem Herrn unterschieden. „Der Herr hatte sie", oder wie man allenfalls auch übersetzen könnte, er bekam sie, wie man von etwas Unversehenem zu reden pflegt, er überkam sie, weil sie nämlich nicht etwas zuvor Dagewesenes ist, sondern erst nach der Hand, nachdem er ist, als Potenz eines anderen Seyns sich einfindet oder einstellt. Er setzt nicht sie, sie setzt ihn voraus, aber so wie er Ist, ist sie da, und stellt sich ihm dar als etwas, das er wollen oder nicht wollen, in seinen Willen aufnehmen und nicht aufnehmen kann. Also sie selbst war nicht der Jehovah, nicht der Herr. Er hatte oder er bekam sie „im Anfang seines Weges", d. h. ehe er aus sich herausging, oder wie man es auch erklären könnte, er hatte sie als Anfang, als Veranlassung seines Wegs, seiner immer vorwärts, nach dem bestimmten Ziel gehenden Bewegung. Er hatte sie „vor allen seinen Werken", der Ausdruck ist sehr entscheidend, also obwohl nicht selbst Gott, war sie doch auch nicht Geschöpf, nichts Hervorgebrachtes, und eben dadurch gleichsam das Mittel zwischen Gott und dem Geschöpf, denn sie war eben die bloße Möglichkeit, der erste entfernte Stoff der künftigen Hervorbringungen. Er hatte sie als Möglichkeit nicht seiner selbst, wohl aber als Möglichkeit alles anderen und in der Folgezeit zur Erscheinung kommen

Sollenden. „Ich bin eingesetzt, sagt sie, von Anfang, vor der Erde". Ich bin eingesetzt ist hier soviel als princeps constituta sum, und princeps muß hier in dem genauen Sinn genommen werden, wo es das Anfangende bedeutet, wie Varro in seinen theils grammatischen, theils mitunter philosophischen Erörterungen über die Mythologie sich ausdrückt: principes dii coelum et terra, die alles anfangenden Götter, mit denen nämlich die Mythologien der Völker anfangen, sind Himmel und Erde. Derselbe unterscheidet principes deos von den summis, jene sind ihm penes quos sunt prima, diese penes quos sunt summa [1]. In diesem Sinne also ist die Weisheit von Ewigkeit, als alles Anfangendes, als Prius alles Werdens, eingesetzt nämlich durch den Willen des Schöpfers, der sie zum Anfange nimmt, zum ersten Punkt, an den er den ganzen unabsehlichen Proceß des künftigen Werdens anknüpft. Also sie selbst ist nicht eine Hervorbringung Gottes: aber sie war bei ihm als Kind. Gewöhnlich wird dieß übersetzt: sie war bei ihm der Werkmeister, aber dazu paßt das Folgende nicht: sie spielte vor ihm, womit das Bild des Kindes besser übereinstimmt, und sprachgemäß kann das hebräische Wort ebenso gut durch nutritius, Pflegkind, übersetzt werden (also eigentlich angenommenes, adoptirtes Kind, wie wir früher, ohne hieran gedacht zu haben, sagten: Gott habe diese Möglichkeit angenommen, adoptirt). Man kann nicht umhin, sich hier an jene Stelle des Platon zu erinnern, wo er von einem Mitaufgezogenen der göttlichen Natur spricht [2]. Sie war als Kind bei ihm, d. h. noch nicht herausgesetzt, intimae admissionis, noch einheimisch bei ihm, domi quasi habita, sein Liebling, und „spielte vor ihm", wie ein Kind im Hause des Vaters, d. h. sie zeigte ihm oder diente ihm gleichsam als Spiegel, worin er ersah, was künftig, nämlich wenn Er wollte, wirklich seyn konnte, denn sie ist eben die wahre Allmöglichkeit. Sie spielte ihm vor Tag vor Tag, d. h. alle Tage (alle Hauptmomente) der künftigen, ihretwegen successiven Schöpfung; denn in ihr eben wollte er sich den künftigen Zeugen seiner Thaten

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 606. D. H.

[2] Politicus.

erziehen. Aber ihre vorzügliche Lust war, ihm den künftigen Menschen vorzubilden, in dem das Ziel der ganzen Schöpfung lag, und in dem sie selbst ihr höchstes Ziel, also zugleich ihren wonnigsten Zustand hatte, denn eben jenes allgemeine Subjekt, das alle Phasen und Abwechslungen, alle Wonnen und Schmerzen der Schöpfung getragen hatte, sollte in seiner letzten Wiedererklärung das Princip des menschlichen Bewußtseyns werden, es war bestimmt, im Menschen zu sich zu kommen und so das Mitwissende der Schöpfung, des ganzen göttlichen Weges zu seyn.

Wir haben früher in so mancher Vorstellung der Mythologie einen tieferen Sinn nachgewiesen; es war wohl der Mühe werth, auch bei dieser Stelle zu verweilen, die an Sinn und Inhalt alles übertrifft, was über denselben Gegenstand aus dem Alterthum zu uns gekommen ist, die wie frischer Morgenhauch aus heiliger Frühe der Welt uns anweht.

Man muß gestehen, in jener ganzen Rede ist göttliche Eingebung, ich würde so urtheilen, wenn sie auch bei einem sogenannten Profanscribenten sich fände. Mein Bestreben in diesen Vorträgen ist überhaupt, die mich hören, auf jene Gedanken zurückzuleiten, die man die Urgedanken der Menschheit nennen kann, die in einer kleinlichen Zeit uns abhanden gekommen und unverständlich geworden sind, die aber noch stehen werden, wenn so vieles, was sich augenblicklich als wichtig geberdet, längst verschollen seyn wird. Sie sind die wahren ewigen Gedanken, die ideae aeternae, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer Zeit sich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als eine gemein pfiffige heißen kann, für tiefe Dialektik gilt.

Jene nun hinlänglich beschriebene Möglichkeit ist also auch jenes Mittelglied, das wir zwischen dem an sich ewigen Seyn Gottes und der Schöpfungsthat annehmen müssen, um diese als den freiesten Entschluß zu begreifen, und wir können uns nun über diese That, von der übrigens ebenfalls zu bemerken ist, daß wir sie auf keine Weise a priori oder aus bloßer Vernunft begreifen, von der wir eben auch

nur sagen können, daß sie geschehen ist — wir können uns über die That selbst jetzt folgendermaßen ausdrücken. Es stand in der Macht Gottes, diese Möglichkeit eines außer-sich-Seyns, die sich ihm an sich selbst zeigte — diese mögliche Anderheit immerwährend als eine bloß mögliche bei sich zu behalten. Aber eben dem, in dessen Gewalt jene Möglichkeit war, stand es auch zu, diese Möglichkeit, welche das eigentliche Geheimniß seiner Gottheit ist, frei hervortreten zu lassen, nicht damit das Außergöttliche, Gott Negirende sey, sondern damit es als das wirklich Hervorgetretene offenbarer und sichtbarer, eben darum auch successiver Weise überwunden und in das Gottsetzende, Gottbewußte verwandelt werde. Denn nur auf diese und keine andere Weise, wie wir in der Folge noch bestimmter sehen werden, konnte er ein Bewußtseyn seiner selbst außer sich setzen, und wenn selbst der edlere menschliche Geist sich nicht begnügt, für sich selbst zu seyn, was er ist, sondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein solches Bedürfniß — das einzige in der sonst nichts bedürfenden Gottheit — ein Anderes von sich zu setzen, und es in das Erkennende von sich zu verwandeln, wie viel mehr darf dieses in dem höchsten Geist vorausgesetzt werden. Es geziemte also der, wie Platon sagt, der Mißgunst unfähigen Gottheit, nicht in jenem actus purissimus, den wir auch wohl eine ewige Theogonie nennen könnten, und der gegen alles außer sich verzehrend ist, stehen zu bleiben, sondern eben diesen actus purissimus zu einem begreiflichen, unterscheidbaren Vorgang zu machen, dessen sämmtliche Momente in einem letzten, zur Einheit wiedergebrachten Bewußtseyn, niedergelegt und selbst vereinigt seyn sollten. Nichts verhinderte ihn, eben diese Anderheit, welche das ursprünglich Unsichtbare seiner Gottheit war, nun umgekehrt vielmehr zum Verhüllenden seiner Gottheit zu machen in einem Akt des freiesten Wollens, der, eben weil er eine Herauswendung der Mehrheit und eine Hineinwendung der Einheit ist, auch universio genannt werden kann, wobei jedoch Er selbst in sich nicht ein anderer wird, wenn er gleich sich verstellt und ein anderer scheint, und in Folge dieser göttlichen Verstellungskunst oder Ironie

das Widerspiel von dem darlegt, was er eigentlich will, wie in jenem Gesicht des Propheten, da der Herr vor ihm überging, und zuerst ein Sturm kam, der die Berge zerriß, dann ein Erdbeben, nach diesem ein Feuer, aber der Herr war nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer; doch nach dem Feuer kam ein stillsanftes Sausen, in dem war der Herr. Die Wirkungen jenes Sturms, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, sehen wir noch in dem Wilden und Ungeheuren der Natur, ebenso die Spuren jenes Feuers und jenes Erzitterns, das der Erde natürlich war, ehe sie auf ihren Grundlagen befestigt wurde. Jener stillsanfte Hauch, in dem sich die Gottheit der Natur wieder näherte, wehte über diese, als der Mensch zuerst erschien, denn es ist eine bewiesene und unwidersprechliche Sache, daß der Sturm der Natur erst schwieg, das Feuer erlosch, und alle Elemente, Kräfte und Potenzen der Natur ihren Einklang erst fanden, als der Mensch da war.

Gott ist an nichts, auch nicht an sein eignes Seyn gebunden. Diese Freiheit Gottes, äußerlich ein anderer zu scheinen, als er innerlich oder seiner wahren Absicht nach ist, müssen wir ihm nicht bloß in Bezug auf die Weltschöpfung, sondern ebenso sehr auch in Bezug auf die Weltregierung zugestehen. Wie der Weltproceß selbst im Ganzen ein G e h e i m n i ß Gottes ist, das sich nur successiv enthüllt, so gibt es auch Geheimnisse der göttlichen Weltregierung im Einzelnen. Alles Widerwärtige, dem Guten Hinderliche des Weltlaufs wird von dem Gottergebenen als eine göttliche P r ü f u n g angesehen — denn wie kann der Ernst eines Entschlusses, die Festigkeit eines Gott ergebenen Willens anders geprüft werden, als indem gerade das Gegentheil von allem dem geschieht, was er für den göttlichen Willen erkannt hat? Es wäre, um so zu reden, keine Kunst, in den Wegen Gottes zu wandeln, d. h. im Sinne der göttlichen Bewegung zu handeln, wenn in der Welt immer nur das geschähe, was dieser gemäß ist. Auch dieser Begriff einer göttlichen Prüfung setzt also die Freiheit Gottes voraus, etwas dem Scheine nach zu thun, das er eigentlich nicht will. Ohne eine göttliche Freiheit in der Schöpfung gäbe es auch keine

Freiheit in der Weltregierung, keine Vorsehung. Für die wahre Einsicht ist daher alles daran gelegen, daß die Welt nicht als eine bloße nothwendige Emanation Gottes oder irgend eines andern Princips erscheine. Dieß zu verhindern, ist aber nothwendig, daß zwischen der Ewigkeit und der Schöpfung ein Interstitium, ein beide voneinander abhaltender, beide zugleich scheidender und vermittelnder Zwischenraum sey. Wenn man, wie es gewöhnlich ist, sagt, daß die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen habe, so muß man demgemäß auch sagen, daß zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit etwas in der Mitte sey, das sie zugleich trenne und verbinde. Dieses zwischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das seyn, was noch nicht wirklich Zeit und insofern der Ewigkeit gleich ist, inwiefern es aber Möglichkeit der Zeit ist, insofern von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch in sich selbst noch keine Folge von Zeiten, also eine wahre Ewigkeit ist.

Um dieß deutlicher auseinanderzusetzen, wollen wir jene gewöhnliche Rede, daß die Zeit erst mit der Schöpfung oder mit der Welt angefangen habe, etwas genauer untersuchen.

Die älteren Theologen behaupteten standhaft, die Welt sey in der Zeit erschaffen. Es gehört mit zu den Zeichen eines oberflächlichen Theismus, der das in der neueren Zeit herrschende System ist, daß nicht bloß Philosophen, sondern selbst Theologen über diese genauere Bestimmung sich hinwegsetzen, und meinen, es sey nichts dagegen einzuwenden, wenn man auch sage, Gott habe von Ewigkeit geschaffen, weil man nämlich sonst den Einwurf zu besorgen habe, daß Gott doch nie habe unthätig und müßig seyn können. Wenn aber Gott wirklich von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Ist, geschaffen hat, so hat er seiner Natur nach geschaffen, er ist gleichsam eine nothwendig produktive und plastische Natur; es gibt alsdann auch nur eine nothwendige Schöpfung. Um daher über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen und zugleich zu entschuldigen, daß sie nicht wie die älteren Theologen sagen, die Welt sey in der Zeit entstanden, schützen sie jene Rede vor, daß doch die Zeit erst mit der Welt angefangen habe. Betrachten wir

nun aber diese Rede etwas näher, so ist nicht schwer, Folgendes einzusehen. Zeit ist nicht denkbar ohne ein Vor und ein Nach, ohne ein prius und ein posterius. Nur wo ein solches ist, ist wirkliche Succession und demnach Zeit. Daraus folgt denn aber, daß, solange bloß Ein Element der Aufeinanderfolge gesetzt ist, keine wirkliche Succession ist. Solange das Vor sein Nach nicht gefunden hat, solange z. B. bloß der Moment = A, noch nicht aber A + B gesetzt ist, so lange ist auch keine Zeit und A noch außer der Succession. Denken Sie sich also die Welt als Element B, so hat allerdings die Zeit erst mit der Welt angefangen, denn die Zeit fängt erst an mit A + B. Allein es folgt daraus nicht, daß keine Zeit vor der Welt ist, denn eben, indem A + B gesetzt ist, wird A, das zuvor außer der Zeit war, selbst ein Element der Succession und also ein Element der Zeit. A wird durch B zur Vergangenheit, und da es keine Zeit gibt ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so wird allerdings erst Zeit gesetzt, indem A als Vergangenheit gesetzt wird, d. h. indem etwas Neues, zuvor nicht Gewesenes, nämlich B, entsteht. Dieses B, inwiefern es zunächst nur Spannung ist, hat selbst wieder die Einheit (die wiederhergestellte Einheit) zur Zukunft. Daraus also, daß die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen, folgt nicht, daß vor der Schöpfung keine Zeit ist, und umgekehrt in dem Sinn, daß allerdings eine Zeit vor der Schöpfung ist, kann man wohl sagen, die Welt sey in der Zeit entstanden, nämlich sie sey nur das Glied einer Zeit, die über die Welt hinausgeht. Inwiefern diese Zeit vor der Welt für sich allein noch Nichtzeit ist, insofern kann man sie auch Ewigkeit nennen; doch nicht absolute Ewigkeit. Sie ist nur Ewigkeit, weil sie noch Nichtzeit, noch nicht wirkliche Zeit, aber doch schon mögliche Zeit ist. Zum Unterschied von der absoluten kann man sie die vorweltliche Ewigkeit nennen. Sie ist eben das vorhin postulirte, das zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit in der Mitte liegt, wenn man unter der Zeit nur die Zeit der Welt versteht. Denn die Welt selbst ist eben auch eine Zeit, nämlich ein Glied jener wahren Zeit, die nicht B allein, sondern A + B (und wenn wir die Zukunft hinzufügen) + C ist.

Die wahre Zeit besteht selbst in einer Folge von Zeiten, und umgekehrt, die Welt ist nur ein Glied der wahren Zeit, und insofern selbst eine Zeit, wie ja schon das Wort, das von währen herkommt und eigentlich eine Währung, eine Dauer, anzeigt, und noch unmittelbarer das griechische *αἰών* beweist, das ebensowohl eine Zeit als die Welt bedeutet.

Jene bloß relative Nichtzeit = A wird selbst als eine Zeit, und demnach als ein Glied der großen Zeit gesetzt, indem ihm die Zeit der Welt = B folgt. Die wesentliche Ewigkeit (Gegensatz: die aktuelle) aber kann nie ein Glied der Zeit werden, weil sie durch die Zeit gar nicht berührt wird, sondern von der Zeit unangerührt durch die Zeit selbst hindurch unbeweglich bleibt und besteht. Zu der wesentlichen Ewigkeit, welche lautere Einheit ist, verhält sich die Spannung der Potenzen und was mit dieser gesetzt ist als etwas nur zu ihr Hinzukommendes, als etwas Accessorisches, das zu ihr (der wesentlichen Ewigkeit) ebensowenig nothwendig ist, als sie aufhebt, denn sie wirkt durch die Spannung hindurch; diese ändert an der Ewigkeit selbst nichts, sie ist also in Bezug auf diese etwas Gleichgültiges und daher Zufälliges, sie ist also das naturâ nicht-Ewige, naturâ suâ Zeitliche. Der Wille zwar, der Entschluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Ist, gefaßter gedacht werden; aber das Wollen (das wirkliche Wollen), wodurch das Beschlossene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich gesetzt wird — dieses Wollen kann nicht ein ewiges seyn, weil der Gegenstand desselben, die Spannung der Potenzen, nicht ein ewig zu Wollendes ist, und nur um eines Zwecks willen, d. h. zufällig, gewollt werden kann. Dieses Wollen setzt nicht nur die absolute (wesentliche) Ewigkeit voraus, die sie nur für die Erscheinung gleichsam durchkreuzt, aber nicht aufhebt, indem sich die Ewigkeit in der Zeit selbst behauptet und mit dieser coexistirt, ohne durch sie vermehrt oder vergrößert zu werden (denn die Ewigkeit coexistirt jedem einzelnen Momente der Zeit, sie ist in jedem Moment die ganze) — die wirkliche That, also das wirkliche Wollen setzt auch jene vorweltliche Ewigkeit voraus, in welcher, auf die Art, wie es

oben gezeigt worden, die Welt nur noch als Zukunft in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verstande enthalten ist, und die, wenn es zur wirklichen Welt kommt, selbst ein Glied der Zeit wird, nämlich jener großen Zeit, von welcher die Welt selbst nur Ein Moment oder Element ist. (Da aber durch dieses Wollen doch erst eine Zeit gesetzt ist, so ist es in diesem Sinn nicht ein zeitliches — es ist das Wollen des Anfangs. Es ist die Grenze der Ewigkeit und Zeit, wie die Urmöglichkeit das Vermittelnde, gleichsam die Materie, das Substrat — nicht die Ursache der Zeit ist).

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Ausgangspunkt für die nunmehrige Entwicklung ist durch die bisherige gegeben. Dieser Ausgangspunkt ist die absolute Freiheit Gottes in der Weltschöpfung. Es stand, sagten wir, in seiner Macht, jenes Princip des Anfangs, das in ihm eine bloße Möglichkeit, und also ohne seinen Willen nichts ist, dieses Princip, das er an dem Tiefsten seines Wesens als bloße Möglichkeit ersieht, in der Verborgenheit zu erhalten oder es zur Wirklichkeit zu erheben. Dieser Gott, in dessen Freiheit es steht, das an sich Seyende seines Wesens als das Gegentheil, als von sich weg Seyendes (das Gegentheil des an-sich-Seyns ist das von-sich-weg-Seyn) oder außer sich Seyendes zu setzen — dieser Gott ist der ganze Gott, der Gott in der ganzen All-Einigkeit, nicht etwa bloß der an sich seyende, denn dieser für sich wäre nicht frei. Die Freiheit Gottes hat nur in seiner unauflöslichen All-Einigkeit ihren Grund; Gott ist nur darum frei, das nicht Seyende seines Wesens zum Seyn zu erheben, weil er an dem ursprünglich Seyenden seines Wesens — denn beide, das nicht Seyende und das Seyende sind durch ein unauflösliches Band aneinander geknüpft — weil er also an dem Seyenden seines Wesens das hat, womit er das seiner Natur nach nicht Seyende, also auch nicht eigentlich seyn Sollende und dennoch vermöge seines Willens, also um eines Zwecks willen Seyende, dieses wieder in sein An-sich und sein ursprüngliches nicht-Seyn zu überwinden vermag. Wäre die All-Einigkeit Gottes eine bloß zufällige,

die etwa nur auf der Latenz jenes von Natur nicht Seyenden beruhte, so daß sie mit dieser Latenz verschwände und nicht mehr bestünde, so wäre er nicht frei, das nicht Seyende zum Seyn zu erheben. Weil aber seine All-Einheit eine geistige, und demnach durch nichts aufzuhebende ist, und in der materiellen Nichteinheit ebensowohl besteht als in der materiellen Einheit, so ist er frei, jenes Contrarium der Einheit zu setzen und nicht zu setzen. — Der Gott, in dessen Gewalt es steht, auch das außergöttliche Seyn zu setzen oder nicht zu setzen, der Gott, in cujus potestate omnia sunt (nämlich omnia quae praeter ipsum existere possunt), dieser Gott ist also der ganze Gott, nicht bloß eine Gestalt Gottes, sondern Gott als absolute Persönlichkeit. Diese absolute Persönlichkeit nun, bei der alles steht, die allein etwas anfangen kann (ich bediene mich gern solcher populären Ausdrücke; man sagt von einem Menschen, der sich in seinen Unternehmungen wie immer gebunden fühlt, er kann nichts anfangen, zum Beweis, daß die absolute Freiheit eigentlich darin besteht, etwas anfangen zu können) diese absolute Persönlichkeit also, von der alles ausgeht, die die alles anfangen könnende ist, diese können wir eben, weil sie die alles anhebende, der eigentliche Urheber ist, auch philosophisch den Vater nennen. Aber sie ist nicht nur in diesem allgemeinen Sinn der Vater, sie ist der Vater noch in besonderem Sinn. Denn indem sie das an-sich-Seyende ihres Wesens herauswendet, schließt sie eben damit das rein Seyende ihres Wesens (die zweite Gestalt) von dem aus, was ihr das Subjekt war und dieses reine Seyn ihr vermittelte. Die zweite Gestalt ist nur darum das über alles Können Erhobene und insofern unendlich Seyende, weil ihr die erste Gestalt das Können, die Potenz, das Subjekt ist. Wenn nun aber diese sich selbst in das Seyn erhebt, so hebt sie zwar jenes rein Seyende nicht auf (denn dafür, daß dieß nicht geschehe, ist gesorgt durch die Unzertrennlichkeit der göttlichen Einheit, welche die Potenzen in ihrem Andersseyn, in ihrer ἀλλοίωσις, nicht weniger zusammenhält als in ihrer ursprünglich reinen Göttlichkeit), also das rein Seyende wird zwar nicht aufgehoben, aber doch in seinem reinen, potenzlosen Seyn negirt,

es tritt in sich selbst zurück, wird ein nicht Seyendes, und bekommt insofern eine Potenz in sich, es wird, wie ausführlich gezeigt wurde, gesetzt als das seyn, als das wirken Müssende, als das jenes Contrarium nun seinerseits nothwendig Negirende, als das in einem nothwendigen Actus (welcher zugleich Actus der Ueberwindung jenes Contrariums ist) als das in einem nothwendigen Actus sich in das ursprünglich reine, potenzlose Seyn Wiederherstellende. Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Wesen ein anderes sich Homogenes (Gleichartiges) außer sich, unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem nothwendigen und unabläßigen Actus sich selbst verwirklichen muß — eine Handlung dieser Art kann nur Zeugung genannt werden. Zeugung ist der wahre Ausdruck dieser Handlung, es ist nicht etwa nur ein uneigentlicher Ausdruck, denn vielmehr jeder andere für dieselbe gesuchte würde ein uneigentlicher seyn. Die Handlung jener ersten alles anfangenden Persönlichkeit ist daher eine Zeugung zu nennen, sie selbst verhält sich in derselben als zeugende, d. h. eben als Vater, und dagegen die andere Gestalt, die auf solche Weise in Spannung, aber eben damit in Wirkung gesetzt ist, diese, wenn sie durch Ueberwindung des Entgegenstehenden sich selbst in ihr ursprüngliches Seyn wiederhergestellt hat, wird sich als eine zweite, von der des Vaters verschiedene Persönlichkeit verhalten, die, als gezeugt vom Vater, keinen andern Namen erhalten kann als den des Sohns.

Sie sehen: wir haben von unsern Principien aus den unmittelbaren und natürlichen Uebergang zu einer Lehre gefunden, welche die Grundlehre des ganzen Christenthums ist. Wenn ich in der Philosophie der Mythologie schon darauf aufmerksam gemacht habe[1], daß die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ihrem Grunde, ihrer Wurzel nach keine speciell christliche sey, so zeigt sich dieß in dem gegenwärtigen Vortrag, denn hier wird sich uns der in der All-Einheitsidee liegende Keim nun völlig, in der ganzen Entwicklung, deren er fähig ist, entfalten.

Wollte man die Idee von der Dreieinheit Gottes für eine speciell

[1] S. 78 des betreffenden Bandes. D. H.

christliche halten, so müßte man darunter eine solche verstehen, die durch das Christenthum erst eingesetzt und zu glauben geboten worden sey. Allein wie verkehrt dieß sey, läßt sich auch dem Befangensten einleuchtend machen. Denn, nicht weil es ein Christenthum gibt, darum existirt jene Idee, sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christenthum. Das Christenthum ist ein Erzeugniß, eine Folge dieses ursprünglichen Verhältnisses. Die Idee dieses Verhältnisses selbst ist daher nothwendig älter als das Christenthum, ja, inwiefern das Christenthum im Laufe der Zeit nicht erscheinen konnte, ohne daß jene Idee schon im Anfang war, so ist diese Idee so alt, ja älter als die Welt selbst. Diese Idee ist das Christenthum im Keim, in der Anlage, das historische Christenthum, d. h. das Christenthum, wie es in der Zeit erscheint, ist also nur eine Entwicklung dieser Idee, ohne welche es ebensowenig eine Welt als ein Christenthum geben würde. Daß die Idee der Dreieinheit keine speciell christliche ist, erhellt ja auch daraus, daß man so viele Spuren und Andeutungen derselben anderwärts hat finden wollen. Ist man doch in neuerer Zeit soweit gegangen zu behaupten, sie sey bloß eine aus dem Neuplatonismus in das Christenthum übergetragene. Dieß ist nun freilich ein völlig unhistorisches Vorgeben. Es findet sich zwar bei den Neuplatonikern eine Lehre, welche *ἡ τῶν τριῶν θεῶν παράδοσις* (die Ueberlieferung der drei Götter) genannt wird, sie unterscheiden nämlich allerdings drei Götter, wie sie sagen, den ersten nennen sie den Ahnherrn, den zweiten den Sohn (soweit scheint eine Aehnlichkeit mit der christlichen Idee zu seyn), den dritten nennen sie den Sohn des Sohns, also den Enkel des ersten, und wer ist dieser dritte? etwa der Geist? Keineswegs, sondern der *κόσμος*, die Welt. Hier geht also die Genealogie abwärts, anstatt aufwärts. Es wäre immer noch wahrscheinlicher, diese neuplatonische Vorstellung von der schlechtverstandenen oder übelangewendeten christlichen Lehre abzuleiten, als umgekehrt. Dagegen hat man von jeher bemerkt, daß eine Spur dieser Idee in allen Religionen der Vorwelt sich findet; die Philosophie der Mythologie führt sogar den Beweis, daß materiell wenigstens eine

Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen sind. Man hat dieß ehmals erklärt aus einer entstellten Kunde von der geoffenbarten Lehre, aus einer verwirrten historischen Ueberlieferung, welche die Heiden von einer Dreiheit in dem göttlichen Wesen etwa aus den Urzeiten der Offenbarung erhalten hätten. Allein weit eher wird man daraus zu schließen haben, daß jene Idee vielmehr eine allgemein menschliche, mit dem menschlichen Bewußtseyn selbst verwachsene sey. Diese Erscheinung beweist also vielmehr, daß die Idee an sich und abgesehen von der Entwicklung, welche sie allerdings erst durch die Erscheinung Christi erhalten hat, älter als das historische Christenthum ist. Seit den ersten Jahrhunderten übrigens, wo diese Idee als allgemeines christliches Dogma aufgestellt wurde, seit dieser Zeit hat sie den menschlichen Scharfsinn vielfach beschäftigt. Schon ein Theil der Kirchenväter versuchte philosophische Begriffe mit dieser Lehre zu verbinden. In neueren Zeiten haben die zwei universellsten Geister der Deutschen, die erst in Goethe wieder einen Mann ihres Gleichen fanden, Leibniz und Lessing, den philosophischen Sinn dieser Lehre, der gleichsam jederzeit geahndet wurde, zu ergründen gesucht. In der neuesten Zeit, nachdem durch die Philosophie eine Dreiheit von Begriffen, gleichsam als nothwendiger Typus der Vernunft, eingeführt worden, sind philosophische Deduktionen der Dreieinigkeitslehre, fast könnte man sagen, Mode geworden. Indeß muß ich wiederholt bitten, die Ansicht, welche sich aus meinen philosophischen Entwicklungen ergibt, von jenen philosophischen Deduktionen wohl zu unterscheiden. Denn:

1) jeder, der mit diesen einigermaßen bekannt ist, sieht wohl, daß sie schon materiell von dieser sich wesentlich unterscheiden. Namentlich wenn die zweite Person oder der Sohn als das Reale der Natur bestimmt wird (etwa weil die Natur das Ansehen einer leidenden und sterbenden Gottheit darbietet), so ist dieß nicht nur eine an sich unstatthafte, sondern auch eine von unserer Ansicht gänzlich abweichende Darstellung. Der Sohn ist nicht das unmittelbare Princip der Natur, sondern vielmehr die dieses unmittelbare Princip der Natur überwindende,

versöhnende, die das außer sich Seyende und insofern Verlorene wiederbringende Potenz.

2) ist zu bemerken, daß auch die Dreieinigkeitslehre bloß abstrakt, im Begriff aufgefaßt werden kann. Aber mit diesen bloßen abstrakten Auffassungen lassen sich jene geschichtlichen Verhältnisse nicht begreifen, die mit zu der vollständigen christlichen Dreieinheitslehre gehören. Unter allen philosophischen Erklärungen dieser Art stimmt eine, die ich eben bei Gelegenheit dieser Vorlesungen bei Leibniz gefunden, am meisten mit unserer Ansicht überein. Leibniz äußert bei Gelegenheit der Einwürfe eines Socinianers (Wissovatius), die Einheit des Wesens stehe mit der Dreiheit (der Persönlichkeiten) in keinem Widerspruch, „da, fährt er fort, der Geist auch Eins ist", oder, um seine eignen Worte anzuführen: „cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur. Nescio, setzt Leibniz hinzu, an quicquam clarius dici possit". Der Geist, wenn er sich in sich selbst reflektirt, ist Erkennendes (id, quod intelligit), Erkanntes (id, quod intelligitur), und das, was als Erkennendes zugleich Erkanntes und als Erkanntes Erkennendes ist. Oder kürzer ausgedrückt: der selbstbewußte Geist ist Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, und in dem doch nur Einer. Das Erkennende, id, quod intelligit, ist dasselbe mit unserm an-sich-Seyenden; id, quod intelligitur, ist der Geist als der für sich (als Gegenstand von sich) seyende, und id, quod intelligit et intelligitur, ist der Geist, der im an-sich-Seyn für sich ist, und dieser Dreiheit ohnerachtet ist der Geist doch kein materielles Außereinander, sondern nur Ein Geist. Allein so angemessen diese Erklärung der ersten, noch nicht weiter entwickelten Idee ist, so wenig erreicht sie die ganze und vollkommen entwickelte Idee der Dreieinigkeit. Denn z. B. der Geist, inwiefern er das Erkennende ist, ist er doch nicht eine andere Persönlichkeit, als inwiefern es das Erkannte ist, es sind hier nicht drei Persönlichkeiten, sondern immer nur Eine Persönlichkeit. In der Dreieinigkeitslehre aber, wie wir alle wissen, ist von drei Personen die Rede, deren jede, wie die Theologen sagen, für sich subsistirt, eine eigne

Subsistenz hat. Dieß zu erklären, reicht also jene allgemeine und noch immer abstrakte Idee nicht hin, und überhaupt ist diese unfruchtbar, indem sie für sich selbst nicht weiter führt; auch bloß philosophisch ist mit jener Idee allein nichts anzufangen; um sie philosophisch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben das, was in jener Idee das bloß an sich Seyende ist, in das objektiv, das außer sich Seyende sich erheben und übergehen kann. Also daß in jenem an sich Seyenden der Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erst liegt das Eigenthümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erst sichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wissenschaft; denn erst damit wird jene Einheit eine lebendige, in sich bewegliche, und man sieht zunächst wenigstens die Möglichkeit ein, von ihr aus zu drei sich gegenseitig ausschließenden Potenzen — zu einem wahren Leben zu gelangen. Diese Möglichkeit bahnt aber wieder den Weg, um die eine und selbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen. Erst also in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, während sie in Gott und also geistig Eins bleiben — erst darin liegt der mögliche Uebergang zur Dreieinigkeitslehre. Doch sind wir nicht durch letztere allein aufgefordert, jenen Uebergang zu zeigen. Auch als eine rein philosophische müßte unsere Entwicklung bis zur höchsten Steigerung der anfänglichen Idee fortgehen, um nicht unter der möglichen Entwicklung zurückzubleiben. Allein der eigentliche Zweck des gegenwärtigen Vortrags bringt es noch überdieß mit sich, daß wir uns schon hier über die christliche Dreieinheitsidee erklären. Denn unsere Absicht geht auf eine Philosophie der Offenbarung, also vorzüglich des Christenthums. Nun habe ich aber so eben gezeigt, daß die Idee der Dreieinheit in Gott nicht etwa ein einzelnes Dogma, eine einzelne Satzung des Christenthums, sondern vielmehr dessen Voraussetzung selbst sey, oder dasjenige, ohne welches das Christenthum gar nicht in der Welt existiren würde. Diese Idee verhält sich daher auch als Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung, ohne welche in diese auch nicht einmal der Eingang gefunden werden könnte. Die Lehre von den Potenzen,

ihrer gegenseitigen Ausschließung und dem dadurch gesetzten Proceß ist schon hinreichend zur Erklärung der Mythologie. Zum Verständniß der Offenbarung ist schlechterdings jene höhere Steigerung der ganzen Ansicht erforderlich. Durch diese werden wir also den Grund zu der künftigen Philosophie der Offenbarung legen. Ich werde übrigens in der nun folgenden Auseinandersetzung nicht bloß die philosophische Nothwendigkeit zeigen, sondern das auf dem Weg der philosophischen Folgerung Gefundene immer auch sogleich geschichtlich, und zwar urkundlich, nämlich in den Urkunden der Offenbarung, nachweisen. — Ich werde ebensowenig bloß dogmatisch, im gewöhnlichen Sinn des Worts, verfahren, d. h. ich werde nicht unmittelbar darauf lossteuern, die Lehre mit allen ihren zum Theil scholastischen Bestimmungen, wie sie in der Theologie vorgetragen werden, philosophisch herauszubringen. Auch hier werde ich jenem in höherem Sinne geschichtlichen Geist treu bleiben, der der Geist meiner ganzen Philosophie ist.

Ich fahre nun in der Entwicklung selbst fort.

Wenn einmal das seiner Natur nach nicht Seyende, das eben darum nur durch ausdrückliches Wollen seyn kann, wenn einmal dieses zum Seyn erhoben und damit die Spannung gesetzt ist, so verhält sich die unmittelbar negirte, in Spannung gesetzte Potenz — die zweite — zunächst nur als Potenz, als aus dem actus purissimus des göttlichen Lebens Gesetztes, das insofern allerdings nicht Gott ist, obwohl auch nicht schlechterdings nicht-Gott. Wenn nun aber diese Potenz die Spannung überwunden, jenes Contrarium wieder in sich selbst, in sein An-sich zurückgebracht hat, wo es dann unmittelbar wieder zum Setzenden, Aushauchenden des Dritten wird, des eigentlich seyn Sollenden — kurz, wenn nun aller Widerstand überwunden ist, so ist ja eben damit der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergestellt, und die Potenz, durch welche dieß alles vollbracht worden, diese Potenz hat eben damit selbst aufgehört, außergöttliche, d. h. außer jenem actus purissimus gesetzte Potenz zu seyn, sie tritt in ihre Gottheit wieder zurück, aber weil sie einmal für sich seyende gewesen war und sich durch Ueberwindung des Gegentheils verwirklicht hat, so tritt sie nun als eine

eigne Persönlichkeit in die Gottheit zurück, sie ist daher eine zweite göttliche Persönlichkeit, obgleich nur derselbe Gott, der der Vater ist. Denn der Vater ist der alles in Spannung und Wirkung setzende und insofern der ganze Gott; er ist vor dem Actus der, bei dem alles steht, penes quem sunt omnia, in dessen Macht alle jene Potenzen stehen, von dem es abhängt, diese Potenzen als solche, als für sich seyende und sich gegenseitig ausschließende, zu setzen und nicht zu setzen — dieß ist er vor allem Actus, im Actus selbst ist er der alles in Wirkung setzende, den Sohn zeugende. Dieser nun, solange er noch in der Ueberwindung, d. h. in der Selbstverwirklichung begriffen ist, so lange ist er noch nicht in seiner Gottheit offenbar. Durch die Zeugung ist der Gezeugte nur erst in die Nothwendigkeit sich selbst zu verwirklichen gesetzt, aber der Actus dieser Selbstverwirklichung dauert bis zur Zeit der vollkommenen Geburt, erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn, und da dieses Ende das Ende der Schöpfung ist, so ist der Sohn zwar am Anfang der Schöpfung schon gezeugt, aber als Sohn verwirklicht erst am Ende der Schöpfung. Als der wirkliche Sohn ist er nun aber auch wirklich eine zweite göttliche Persönlichkeit, ohne daß darum substantiell zwei Götter wären. Denn es ist nur ein und dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt, und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weise, besitzt (das Besitzen macht eben die Herrlichkeit, das Herr-Seyn aus), es ist dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt als ein in Spannung und Wirkung zu Setzendes, und welches er wirklich in Spannung setzt und während der Schöpfung in Spannung erhält, und es ist nicht ein anderes Substantielles, sondern dasselbe Substantielle, welches der Sohn besitzt, aber als ein zur Einheit wiedergebrachtes, und da die Gottheit eben nur in der absoluten Herrlichkeit (im Besitz alles Seyns) besteht, so ist also die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohns nur Eine Gottheit, nur eine und dieselbe Herrlichkeit, und dennoch ist die Persönlichkeit des Vaters nicht die Persönlichkeit des Sohns, und die Persönlichkeit des Sohns nicht die des Vaters.

Man könnte in der hier gegebenen Erklärung etwas sehen, was

der in der Theologie behaupteten ewigen Gottheit des Sohnes widerspräche oder doch sie zweifelhaft machte. Um aber in diesem Verhältniß klar zu sehen, müssen durchaus Unterscheidungen gemacht werden. Man muß nämlich Folgendes unterscheiden. 1) Die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, die sich in der Folge als der Sohn offenbart, 2) den Sohn als solchen. Bei dem letzteren muß man aber wieder unterscheiden a) den Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, sofern er also nur für den Vater Sohn ist, b) den Sohn, sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist. Nach dieser doppelten Unterscheidung wollen wir also das Verhältniß nun auseinandersetzen.

Was demnach die ursprüngliche Gottheit betrifft — die Gottheit nicht sowohl des Sohns, als dessen, was in der Folge als der Sohn offenbar wird, so ist ja diese (die ursprüngliche Gottheit dessen, was der Sohn ist) durch unsere Erklärung aufs bestimmteste behauptet. Denn das, was in der Folge, ja in einem gewissen, demnächst zu bestimmenden Sinne von Ewigkeit an als der Sohn offenbar wird, eben dieses ist ja nach unserer Erklärung eine ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, in den actus purissimus des göttlichen Lebens ewig oder unvordenklicher Weise verschlungen, ist eine zu der Gottheit Gottes wesentliche Gestalt. Nun können aber die Theologen sagen: dieß genügt uns nicht, wir wollen nicht bloß die ewige Gottheit des Sohnes, dem Wesen, dem ihm zu Grunde Liegenden nach, wir behaupten seine ewige Gottheit als Sohn. Hier kommt nun jene zweite Unterscheidung zur Sprache (zwischen dem Sohn, sofern er noch bloß in dem Vater und für den Vater ist, und dem Sohne, sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist). Allein dieß läßt sich nicht deutlich auseinandersetzen, ohne uns nochmals die ganze Folge der bis jetzt angenommenen Momente zurückzurufen. Ermüden Sie nicht; diese genauere Auseinandersetzung wird sich durch die Klarheit und Deutlichkeit des Resultats belohnen, wenn Sie dieses auch nicht gleich voraussehen.

Der Gang oder die nothwendige Folge des philosophischen Denkens, wie Sie wissen, ist folgender. Zuerst ist nur Gott als absoluter, vollendeter Geist gesetzt, der nicht in der Nothwendigkeit ist in das

Seyn überzugehen, der sich selbst besitzt, sich selbst hat, und eben darum besteht. Unsere erste Bemühung war nur diesen bestehenden, selbständigen Geist zu erlangen. Bis dahin ist nichts als reine Ewigkeit. An diesen ersten Moment schließt sich aber unmittelbar der andere: — also von Ewigkeit, von da an, daß jener vollkommene Geist Ist oder besteht, von da an folgt der zweite, in welchem sich ihm die Möglichkeit eines Seyns außer ihm darstellt, das jedoch nur durch ihn — durch sein nicht vorübergehendes, sondern immerwährendes Wirken — möglich ist, das er also auch in der Folge immerfort besitzen und beherrschen wird. Indem sich ihm die Möglichkeit dieses Seyns darstellt, wird er sich auch schon inne als Herrn dieses Seyns, oder er wird sich inne als bereits besitzend dieses Seyn, zwar nicht es besitzend als Wirklichkeit, aber doch es besitzend als Möglichkeit. Hier geht also der Begriff Gott gleich über in den Begriff des Vaters, als des ursprünglichen Herrn, als dessen, bei dem ursprünglich alle Gewalt ist, des Vaters, inwiefern darunter der Ahnherr, der Anheber alles Seyns verstanden wird. In diesem Moment, wo Gott nun schon als Vater (in dem angegebenen Sinn) bestimmt ist, in diesem Moment ist das, was der Sohn seyn wird, noch in dem Vater, verborgen in ihm, als eine nothwendige Gestalt seines Seyns — aber von ihm schon erkannt als der künftige Sohn und von ihm geliebt als solcher, weil der Vater in ihm eben das erkennt, wodurch er frei ist, ein Seyn außer sich zu setzen, und da die Herrlichkeit, d. h. die Gottheit des Vaters, nur eben in dieser Freiheit besteht, so muß man erkennen und aussprechen, daß auch hier schon der Sohn beiträgt oder nothwendig ist zu der Gottheit, d. h. zu der Herrlichkeit des Vaters, oder daß auch hier schon die Gottheit, d. h. die Freiheit des Vaters (das Seyn außer sich zu setzen), ohne den Sohn, d. h. ohne den, den er schon als Sohn sieht und liebt, nicht möglich wäre. Denn diese Freiheit gewährt ihm nur die zweite Gestalt seines Seyns, der künftige Sohn, den er eben darum schon als Sohn voraussieht und liebt.

Sie sehen also, in welchem Sinn wir die Ewigkeit auch des Sohns als solchen behaupten, nämlich als des vom Vater voraus erkannten

und geliebten. Aber der Sohn in diesem Sinn ist eben der nur erst für den Vater seyende Sohn, er ist noch nicht aus dem Vater herausgetreten, noch nicht als Sohn auch außer ihm gesetzt. Was nun aber dieses betrifft (was die Frage betrifft, wie der Sohn auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist — es war das letzte Glied (b) unserer obigen Unterscheidungen —) so müssen wir es bestimmt aussprechen, daß diese Hinaussetzung des Sohns, welche eigentlich erst Zeugung heißen kann, daß diese eben erst da gedacht werden kann, wo überhaupt erst von einem Hinaussetzen die Rede ist, d. h. im Anfang der Schöpfung. Hier erfordert es jedoch die Aufrichtigkeit meines Vortrags, zu bemerken, daß die theologische Dogmatik sonst und früher wenigstens von einer ewigen Zeugung des Sohns sprach. Nun habe ich zwar so eben gezeigt, daß die Nichtbehauptung einer in diesem Sinn (nämlich im Sinn der älteren Theologie) ewigen Zeugung und sogar der Widerspruch gegen dieselbe darum nicht sofort die Ewigkeit des Sohns selbst, weder seine Ewigkeit dem Wesen nach, noch selbst seine Ewigkeit als Sohn ausschließt, nämlich als Sohn, sofern er noch bloß für den Vater Sohn ist; was sie ausschließt, ist nur seine Ewigkeit als Herausgesetztes des Vaters, als des Sohns, der außer (praeter) dem Vater ist. Es liegt ferner am Tage, daß, wenn nur ein für sich bestehendes Wesen wirklich gezeugt heißen kann, der Sohn, inwiefern er noch ungeschieden von dem Vater und keine Persönlichkeit außer ihm ist, nicht gezeugt heißen kann, und daß, wenn er ewig mit dem Vater eins ist, er in dieser Einheit nicht zugleich vom Vater gezeugt seyn kann (wenigstens müßte alsdann dieses Wort in einem ganz uneigentlichen Sinn genommen werden). Indeß, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, will ich mich mit dieser Bemerkung nicht begnügen, sondern mich noch umständlicher über diesen Begriff erklären. Ehe ich mich jedoch darauf einlasse, finde ich es angemessen, über die Natur und den wahren Sinn jener göttlichen Zeugung überhaupt noch einige Erläuterungen zu geben, da von derselben ex professo noch gar nicht, sondern nur in der Absicht, den Begriff des Sohnes zu begründen, die Rede war. Darauf werden sich dann auch folgende Bemerkungen unter b)

beziehen. Ich werde aber diese hier zu machenden Bemerkungen wieder abtheilen. — Also

α) es ist schon erinnert worden, daß nur der ganze Gott (nicht eine einzelne Gestalt, noch viel weniger eine einzelne Potenz) der Vater heißen könne. Jene potentia existendi, als welche sich dem Vater das an sich Seyende seines Wesens vorstellt, diese ist nicht das Zeugende selbst, sondern nur die potentia generandi, nicht der Vater, sondern nur *τὸ γόνιμον τοῦ πατρός*, die zeugende Potenz des Vaters. In der Spannung, welche durch die Erhebung dieser Potenz gesetzt wird, ist das göttliche Seyn äußerlich suspendirt, da aber der ganze Proceß auf Wiederherstellung des göttlichen Seyns geht (wie er denn eben darum auch ein theogonischer genannt worden), und da jene Wiederherstellung in dem Verhältniß geschieht, als die zuerst aus der Einheit herausgetretene Potenz wieder in diese zurückgebracht wird, so verhält sich diese Potenz, um deren Wiederbringung der ganze Proceß gleichsam sich dreht, die insofern das Substrat, das Hypokeimenon, die Materie des ganzen Gott setzenden Processes ist, so verhält sich, sage ich, diese Potenz im ganzen Proceß als die Materie des Gottsetzens, als die eigentlich Gott setzende Materie, ein Begriff, der unter den Abstraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre (denn überhaupt ist die bisherige Dogmatik durch bloße Abstraktionen von den Aussprüchen der Schrift, nicht durch ein begreifendes Erzeugen oder erschöpfendes Construiren der Lehre in ihrer Totalität entstanden) — unter diesen Abstraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre also mag jener Begriff der Gott setzenden Materie als ein höchst fremdartiger erscheinen; es ist aber vielleicht nicht unmöglich, eben diesen Begriff als einen sogar wörtlich in der Schrift vorkommenden zu behaupten, wie ich denn bei dieser Gelegenheit auch bemerken will, daß sowohl der frühere Ausdruck, indem ich den actus purissimus des göttlichen Seyns die ewige Theogonie, den durch Widerstand vermittelten Actus des göttlichen Seyns die auseinandergesetzte, in ihren einzelnen Momenten erkennbare Theogonie, oder auch den theogonischen Proceß genannt habe, ferner die Verbindung, in welche ich den Begriff theogonisch mit der

christlichen Dreieinigkeitslehre setze — selbst dieser Gebrauch des Worts theogonisch ist nicht ohne kirchliche Auktorität. Die insgemein dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften sind zwar wohl insofern untergeschoben, als sie wenigstens von dem Dionysius, der in der Apostelgeschichte erwähnt wird und den Paulus während seines Aufenthalts in Athen bekehrte — als sie von diesem gewiß sich nicht herschreiben, aber sie gehören doch in die ersten Jahrhunderte und sind nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung oder wenigstens auf manche Bestimmungen des späteren dogmatischen Lehrbegriffs geblieben. Nun eben dieser Dionysius Areopagita braucht das Wort *θεογόνος θεότης* (die gottzeugende Gottheit) von dem Vater; *ἡ θεόγονος* aber, d. h. die gottgezeugte Gottheit ist ihm der Sohn und der Geist.

β) Was den Moment der Zeugung betrifft, so habe ich schon bemerkt, daß wenn die Zeugung eigentlich, d. h. als ein wirkliches hinaus- oder außer-sich-Setzen des Sohns, vorgestellt wird, die Zeugung in diesem eigentlichen Sinn sich nur mit der Schöpfung zugleich denken läßt. Der Anfang der Schöpfung ist auch der Anfang der Zeugung des Sohnes. Nun ist aber auch jener Akt oder jenes Wollen, mit dem die Schöpfung anhebt, nicht als ein bloß vorübergehendes, es ist als ein bleibendes, immerwährendes und in diesem Sinn ewiges zu denken. Der Vater setzt nicht etwa einmal oder momentan die Spannung der Potenzen und geht alsdann davon weg, etwa wie der Mensch von einer einmal gethanen Sache weggeht, denn die Potenzen können nie anders aus der Einheit hervortreten, als wie sie das erstemal hervorgetreten sind; Christus sagt ausdrücklich: Mein Vater wirket bis jetzt, *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται.* Der Akt oder das väterliche Wollen, durch welches die zuvor als möglich ersehene Spannung nun wirklich gesetzt wird, dieses Wollen ist zwar kein voraussetzungsloses, blindes, nothwendiges — es ist ein schon vermitteltes Wollen, aber darum doch nicht ein zeitliches, selbst in der Zeit begriffenes oder auf einen Moment eingeschränktes, es ist vielmehr das die Zeit erst einsetzende — Zeit und Ewigkeit selbst erst scheidende — Wollen, das insofern selbst nicht von der Zeit ergriffen seyn kann,

sondern als das Setzende der Zeit über der Zeit ist und immer über ihr bleibt. Und so wie dieses Wollen, dieser Actus, ist daher auch die Zeugung eine immerwährende und in diesem Sinn ewige. Ewig, d. h. immerwährend, setzt der Vater die Spannung, und hört nicht auf sie zu setzen, damit ewig, d. h. immerwährend, der Sohn geboren werde, und so eine ewige Freude der Ueberwindung und des Ueberwundenwerdens entstehe. In diesem Sinn behaupten wir also selbst eine ewige Zeugung des Sohnes, aber die von den Theologen behauptete ist nicht in diesem Sinn gemeint.

Eine dritte Bemerkung, die ich unter b) noch geben will, betrifft γ) den Hergang oder das innere Verhältniß der Zeugung.

Zeugung überhaupt wird der Vorgang genannt, in welchem irgend ein Wesen ein anderes von sich unabhängiges, ihm übrigens gleichartiges, nicht unmittelbar als wirklich, wohl aber in die Nothwendigkeit setzt sich selbst (proprio actu) zu verwirklichen. Jene absolute Persönlichkeit, die wir uns als den Vater denken, setzt also den Sohn nicht unmittelbar als wirklich, nicht darin besteht die Zeugung, diese geschieht vielmehr dadurch, daß der Sohn (d. h. das was der Sohn seyn wird) aus dem ursprünglichen Seyn gesetzt, negirt, potentialisirt, und vielmehr als nicht seyend, denn als seyend, gesetzt wird. Aber eben diese Negation setzt ihn, der seinem Wesen nach das rein, aber eben darum das potenzlos, das unvermögend Seyende ist, in die Nothwendigkeit, sich zu verwirklichen, also das Entgegenstehende zu überwinden. Die Zeugung besteht vielmehr in einer Ausschließung (exclusio) als in einem Setzen, aber eben dieses Ausschließen gibt das rein Seyende, das, weil es dieß ist, sich selbst nicht hat, sich selbst, setzt es als für sich seyende Potenz, und gerade die Negation gibt ihm die Kraft, die es für sich selbst und ohne Vermittlung einer Negation gar nicht finden könnte, die Kraft actu zu seyn; actu nämlich kann es nur seyn, indem es den ihm entgegenstehenden Actus (den aktivgewordenen Willen, der eigentlich ruhen, nicht wirken sollte) wieder zur Potenz überwindet, und dadurch sich selbst zum reinen Actus wiederherstellt, wo es dann nicht mehr bloß das Gezeugte des Vaters ist,

sondern — der Sohn (der eigentlichste Ausdruck, der sich für dieses Verhältniß finden läßt).

Diese aus unsern Principien fließende Theorie stimmt aber aufs genaueste mit dem überein, was Christus selbst über das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn bei Johannes (5, 26) äußert, wo er sagt: Denn gleichwie der Vater Leben hat in sich selbst (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), so hat er auch dem Sohn gegeben (ἔδωκε) das Leben zu haben in ihm selbst. „Das Leben in sich selbst" bedeutet eben das Leben als eigne Persönlichkeit. Dieses Leben hat der Vater als ein ungegebenes, ursprüngliches. Er kann — denn das Leben besteht im Können — unmittelbar, was er will, dem Sohn aber muß das Können, die Potenz, erst gegeben werden, denn er ist in sich das Seyn ohne alles Können, und insofern ohne alle Macht. Die väterliche Potenz, das an sich Seyende Gottes, ist das unmittelbar seyn Könnende, die Potenz des Sohnes aber ist als Potenz, d. h. als Können, nur mittelbar, nämlich nur durch Ausschließung von der ersten zu setzen. Die erste Potenz ist das nur nicht selbstisch Seyende, aber doch selbstisch seyn Könnende, diese aber (die Potenz des Sohns) ist eigentlich Nichtpotenz, sie wird erst zur Potenz erhöht, sie ist das für sich selbst schlechthin Unselbstische, gar nicht selbstisch seyn Könnende. Das Wesen des Sohns ist, der Wille zu seyn, der nicht das Seine sucht. Der Sohn hat gleichsam keinen eignen Willen, sondern sein Wille ist eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des Vaters, nämlich der wahre Wille des Vaters, den dieser nicht unmittelbar zeigen kann, und den er daher in die zweite Persönlichkeit, in den Sohn legt. Hieraus eine zweite Eigentlichkeit des Begriffs der Zeugung. Man erfreut sich wohl im menschlichen Leben zwischen Vater und Sohn außer der physischen auch eine moralische Aehnlichkeit zu finden; eine große Beglaubigung der Abkunft sind in vielen Fällen die moralischen Eigenthümlichkeiten, die vom Vater auf den Sohn, oder (wie man bemerkt haben will, noch entfernter) vom Ahnherrn auf den Enkel übergehen. Dieß ist aber bei menschlichen Abstammungen ungemein vielen Zufällen unterworfen, dagegen ist man berechtigt, in jener Urzeugung,

von der erst alle andere sich ableitet [1], dieses Verhältniß in der größten Vollkommenheit zu erwarten. Doch findet hier noch das Besondere statt, daß der Vater seinen wahren Willen nicht unmittelbar zeigen kann, daß er unmittelbar nur das Contrarium, das Wiederspiel von dem, was er eigentlich will, darzulegen vermag, die Nicht-Einheit statt der Einheit, wie dieß früher hinlänglich gezeigt worden ist; eben dieß legt ihm die Nothwendigkeit auf, seinen wahren Willen in den Sohn zu legen, indem er das, was er eigentlich will, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, also nur durch eine zweite Persönlichkeit erreichen kann, in die er seinen Willen legt. Diese zweite Persönlichkeit (der Sohn) heißt darum εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, das Bild des unsichtbaren Gottes [2], d. h. eben des Vaters, der unsichtbar ist, schon darum, weil er selbst nie in den Proceß eingeht, wie der Sohn allerdings mit in den Proceß eingeht, während der Vater als absolute Ursache, als der nur die Spannung setzende, selbst außer der Spannung bleibt; der Vater ist aber auch noch in dem besondern Sinn der unsichtbare, daß er seinen wahren Willen verbirgt, dieser wahre Wille wird also nur sichtbar, d. h. offenbar, durch den Sohn, und insofern ist dieser Bild des unsichtbaren Gottes, oder, wie ihn derselbe Apostel anderwärts [3] nennt, der Abglanz, der Widerschein (ἀπαύγασμα) des Vaters, der Abdruck seines wahren Wesens. Könnte dieses wahre Wesen des Vaters unmittelbar erscheinen, so bedürfte es keines solchen Abdrucks noch Widerscheins. Diese Ausdrücke wären ganz unangemessen, wenn der Sohn nicht wirklich eine zweite Persönlichkeit, eine Persönlichkeit außer dem Vater wäre. Denn das, woran ein anderes sich reflektiren, widerscheinen soll, muß doch etwas außer dem sich Reflektirenden seyn. Darum ist das eigentlich Wirkende in dem Sohn doch nur der Wille, der wahre Wille des Vaters. Nichts wird häufiger

[1] Der Begriff Zeugung ist nicht aus der Natur entlehnt, sondern umgekehrt von dem Höchsten aller Verhältnisse ist das, was wir in der Natur Zeugung nennen, nur ein entferntes Bild. Eigentlich ist also die Zeugung in der Natur etwas Bildliches, — nicht aber jene Urzeugung.

[2] Col. 1, 15.

[3] Hebr. 1, 3.

wiederholt, als daß der Sohn von sich selbst (ἀφ' ἑαυτοῦ) nichts thun könne, daß er nichts anderes thut, als was der in ihm lebende Vater ihm zeigt (δείκνυσιν)[1].

Sie sehen, daß dieß alles völlig übereinstimmt mit der Natur derjenigen Potenz, die wir als die zweite in der Schöpfung, als die eigentlich demiurgische, als die, durch welche alles geschieht, erkannt haben[2]. Sie sehen also daraus, daß unsere Lehre von der All-Einheit und von dem Verhältniß der Potenzen den Schlüssel nicht bloß der Mythologie, sondern auch jener Lehre, aus der das ganze Christenthum sich entwickelt hat, und demnach des Christenthums selbst enthält.

Nachdem ich nun alles, was in Bezug auf den Begriff der Zeugung noch einer Erläuterung zu bedürfen scheinen konnte, erklärt habe, so will ich nun δ) die Annahme einer ewigen Zeugung des Sohns noch etwas näher beleuchten. Die älteren Theologen nämlich verstehen diese ewige Zeugung nicht in dem Sinn, in welchem wir selbst so eben eine ewige Zeugung behauptet haben; sie verstehen darunter nicht bloß eine Zeugung im Anfang der Zeit, nicht bloß die durch alle Zeit hindurch wirkende, immerwährende, sondern eine Zeugung vor aller Zeit, πρὸ πάντων αἰώνων, also auch vor dem Anfang der Zeit, mit Einem Wort, eine absolut-ewige. Es leuchtet aber ein, daß eine ewige Zeugung in diesem Sinne auch nur eine aus der Natur Gottes selbst folgende seyn könnte. Vor allem Willen, durch die bloße Nothwendigkeit seines Gottseyns würde Gott, inwiefern er der bloß an sich seyende ist, sich in einer zweiten Gestalt als den für sich selbst seyenden setzen, und wenn man das Wort zeugen nicht im genaueren, sondern in einem weiteren Sinn nehmen wollte, könnte man etwa sagen: durch die bloße Nothwendigkeit seiner Natur wird Gott, wenn er als der an sich seyende bestimmt ist, wie er denn unmittelbar nur als dieser

[1] Joh. 5, 19. 20.

[2] Man wird nicht einwenden können, alle jene Ausdrücke des Neuen Testaments seyen von dem schon als Erlöser in die Welt Gekommenen gebraucht und bezögen sich auf das Verhältniß des Menschgewordenen zum Vater. Denn da das Spätere dem Früheren nur analog seyn kann, so beziehen sich diese Ausdrücke immerhin ebensowohl auf das ursprüngliche Verhältniß des Sohnes zum Vater.

gedacht werden kann — der so gedachte also wird vor allem Wollen, vor aller That durch die bloße Nothwendigkeit seiner Natur sich in einer zweiten Gestalt setzen oder zeugen als den für sich seyenden. Wie gesagt aber wäre dabei das Wort zeugen in einem weiteren Sinn genommen, wie die Theologen insofern selbst anerkennen, als sie die Erklärung aufstellen: gignere est naturae, creare voluntatis. Der Sohn wird gezeugt vermöge der bloßen Natur des Vaters (ohne Willen, willenlos), die Creatur dagegen wird erschaffen, d. h. nur mit Willen gesetzt. Aus dieser Entgegensetzung von gignere und creare ist klar, warum die älteren Theologen diesen Werth auf den Begriff einer ewigen Zeugung legten. Bekanntlich wollte Arius den Sohn als ein Geschöpf, zwar als das erste, Gott nächste und unmittelbarste, aber doch als Geschöpf angesehen wissen. Darum mußten alsdann die Rechtgläubigen sagen, der Sohn sey von dem Vater nicht wollend, wie die Creatur, hervorgebracht, sondern necessitate naturae gezeugt. Damit ist aber der Begriff der Zeugung selbst wesentlich verändert, denn es ist nicht wahr, was sie sagen: gignere est naturae, wenigstens nicht merae naturae, die Spontaneität läßt sich nicht absolut von dem Begriff ausschließen; der Wille ist zwar nur —, aber er ist doch das nothwendige Antecedens, der Effekt ist nicht die bloße Folge des Willens, sondern einer an den Willen sich anknüpfenden natürlichen Nothwendigkeit. Aber eben daraus ergibt sich, daß in dem wahren und eigentlichen Begriff der Zeugung beides, Wille und Nothwendigkeit, verknüpft sind. Die ewige Zeugung wird daher auf jeden Fall nur in einem uneigentlichen Sinn behauptet, und doch sagen dieselben Theologen, die Zeugung des Sohnes sey nicht eine bloß uneigentliche und metaphorische, sondern eine eigentliche. Da nun aber dieser ganze Begriff aufgestellt worden im Gedräng des Streites gegen eine Meinung, welche wir durch ganz andere Mittel beseitigen können (die Geschöpflichkeit des Sohns), so verliert dieser Begriff (der Begriff einer ewigen Zeugung im strengen Sinn) seine Wichtigkeit, wie er denn auch seit geraumer Zeit schon selbst von den übrigens strengsten und rechtgläubigsten Theologen aufgegeben ist.

Man muß eine besondere Liebhaberei für die extremsten Bestim-

mungen oder für Antiquitäten haben, um auf einem solchen Begriff zu bestehen, der weder ein an sich nothwendiger ist, noch einen wahren Grund in dem N. T. hat. Was wirkliche Behauptung des N. T. ist, kann aus unsern Principien vollkommen erklärt werden. Nothwendig zu behaupten ist 1) ein ewiges Seyn des Sohns dem Wesen nach. In diesem Sinn sagt Johannes von dem Logos: ὁ λόγος ϑεὸς ἦν, er war Gott, ϑεός, nicht ὁ ϑεός (denn er war Gott nicht für sich, sondern mit den andern Gestalten, ὁ ϑεός bezeichnet immer den ganzen, der seines Gleichen nicht hat), wohl aber war er Gott, ϑεός. Hierbei aber ist der Begriff der Zeugung nicht anwendbar. Denn das Gezeugte muß außer dem Zeugenden seyn. In jener ewigen, aller Zeit zuvorkommenden Einheit ist aber das Wesen des Sohns nur begriffen in dem göttlichen Leben, es ist noch nicht einmal als Potenz gesetzt, sondern selbst noch reiner Actus und verschlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens, begriffen in diesem, den wir selbst eine ewige Theogonie genannt haben, aber eben, weil dieser actus purissimus die ewige Theogonie selbst ist, so kann er nicht insbesondere als Zeugung des Sohns bestimmt werden. Was ferner und 2) nothwendig zu behaupten ist, aber auch aus unserer Voraussetzung sich vollkommen erklären läßt, ist, daß der Sohn von Ewigkeit von dem Vater auch als Sohn erkannt, und insofern von Ewigkeit für den Vater und in dem Vater auch als Sohn da ist. Gerade nur dieses und nicht mehr ist im Neuen Testament ausgedrückt, wie ich nun durch einige Stellen beweisen will.

Der Apostel Petrus (I, 1, 20) sagt von Christus, er sey *προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωϑεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων*: er sey voraus erkannt vor Grundlegung der Welt (nicht aber, er sey vor Grundlegung der Welt gezeugt), geoffenbart aber erst in den letzten Zeiten. In andern Stellen, besonders des Apostels Paulus, wird ebensowenig von einer ewigen Zeugung, wohl aber von einem ewigen Vorsatz gesprochen, den der Vater in dem Sohn gefaßt habe, indem er die Welt oder das außergöttliche Seyn nur in dem Sohn, nur insofern wollen konnte, als er den Sohn hatte, dem er es unterwerfen, dem er es zur Beherrschung übergeben konnte.

So spricht derselbe Apostel im Brief an die Epheser (3, 9) von dem Geheimniß, das seit Weltzeiten in Gott verborgen gewesen, nun aber offenbar geworden sey, nämlich von der Absicht der Wiederbringung alles Seyns durch Christum, welche Absicht er einen in Christo gefaßten ewigen Vorsatz (eine πρόϑεσις), nicht aber eine ewige Zeugung nennt. Ebenso spricht er im zweiten Brief an Timotheum (1, 9) von einem vor den Weltzeiten gefaßten Vorsatz, in Christo uns zu begnadigen, nirgends aber von einer Zeugung von Ewigkeit[1].

Nach diesen Erklärungen kann sich also der Begriff der Zeugung des Sohns nicht auf das ewige Seyn des Sohns im Vater, sondern nur auf sein Seyn außer dem Vater beziehen. Dieses Seyn außer dem Vater kann nun aber nicht eher gedacht werden, als bis überhaupt etwas außer (praeter) dem Vater ist, d. h. es kann erst gedacht werden mit der Schöpfung. Der Anfang der Schöpfung ist also auch der Moment der Zeugung, d. h. des aus sich Hinaussetzens des Sohns.

[1] Die einzige Stelle, welche man sonst für die ewige Zeugung anzuführen pflegte, ist die bekannte Stelle des Psalms, welche der Apostel Paulus (Act. 13, 33) auf den Messias anwendet: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Man sagte nämlich, die Ewigkeit ist ein ewiges Heute, ein ewiges Seyn, eine ewige Gegenwart ohne Vergangenheit und ohne Zeit — heute heißt also: in der Ewigkeit. Dieß ist aber eine ganz willkürliche Deutung; nirgends sonst wird die Ewigkeit durch das Wort „heute" angezeigt. Wollte man das Wort in einem ungewöhnlicheren Sinn nehmen, so wäre bei weitem natürlicher zu sagen: heute bedeute überhaupt die gegenwärtige Zeit; die gegenwärtige Zeit ist aber eben die von der Schöpfung an laufende. Demnach würde jenes Wort soviel heißen: Heute, d. h. mit dem Anfang der gegenwärtigen Weltzeit, habe ich dich gezeugt, aus mir hinausgesetzt. Wenn man aber den Zusammenhang genauer untersucht, in welchem der Apostel jene Worte auf Christum anwendet, so ergibt sich eine noch nähere und einfachere Erklärung. Der Apostel spricht dort von der Auferweckung und Auferstehung Christi. Der Tag der Auferstehung ist aber nach der allgemeinen Ueberzeugung der Apostel eben der Tag, an welchem der Messias auch als Sohn Gottes erklärt worden (Röm. 1, 4). Dieser Tag war der große Tag Christi, den er wahrscheinlich auch selbst meint, wenn er sagt: Abraham sehnte sich, meinen Tag zu sehen. Der Sinn jener Rede, in der Anwendung, welche der Apostel davon macht, ist also offenbar dieser: Heute habe ich dich gezeugt — man muß den Nachdruck auf das Perfektum legen — heute kann ich sagen, daß ich dich gezeugt habe, d. h. heute bist du als der Sohn auch äußerlich, öffentlich erklärt.

Diese Ansicht wird nun aber noch außerdem durch einen ganz positiven und meines Erachtens keinen Zweifel zulassenden Ausspruch desselben Apostels völlig bestätigt, der eben da, wo er den Sohn das Bild des unsichtbaren Gottes nennt (Col. 1, 15), ihn auch *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, den Erstgebornen aller Creatur, nennt. Es kann freilich daraus nicht etwa mit Arius geschlossen werden, daß der Sohn selbst bloß Geschöpf sey. Denn 1) nach den Begriffen des Morgenländers ist der Erstgeborene keineswegs den nachgeborenen Brüdern gleich, sondern über sie erhoben, ihr Herr. In dem *πρωτότοκος* liegt also zugleich, daß Christus der Herr alles Geschöpfs ist; er ist der wahre Erbe, d. h. er ist der, den der Vater als Herrn über alles Seyn und damit über alle Creatur eingesetzt hat. Aber so viel liegt doch in jenem Ausdruck, daß der Sohn nicht eher gezeugt ist, als indem auch das gesetzt ist, worüber er zum Herrn gesetzt, worüber ihm die Herrschaft gegeben wird. Wäre der Sinn: Er ist vor allem erschaffen, so müßte es heißen: *πρωτόκτιστος*. So aber heißt es: er ist vor allem Erschaffenen erzeugt, denn sollte etwas erschaffen werden, so mußte zuerst der seyn, durch den alles erschaffen wird, er selbst aber konnte nicht geschaffen, nur gezeugt werden. Aber dieser Ausdruck zeigt doch, daß er nur eben vor der Creatur gezeugt ist, als *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (Apoc. 3, 14). Denn für eine (absolut-) ewige Zeugung wäre (menschlich zu reden), da in der Ewigkeit noch von gar keiner Creatur die Rede ist, das *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* zu wenig. Eine ewige Zeugung im strengen Sinn ist überhaupt eine contradictio in adjecto. Denn keine Zeugung, die nicht ein relatives non esse voraussetzt. Ewig aber ist nur ein esse ohne vorangegangenes non esse. Das folgt also nicht, daß er ein Geschöpf, aber das liegt unwidersprechlich in jener Stelle, daß dieses sein abgesondertes Daseyn, in welchem er Bild (*εἰκών*), Reflex des unsichtbaren Gottes und also von diesem wirklich unterschieden ist, daß dieses Daseyn sich erst von der Schöpfung herschreibt. Wie entscheidend diese Stelle sey, erhellt am besten daraus, daß es Theologen gegeben hat, welche, um dieser Folgerung zu entgehen, vorgeschlagen haben, statt *πρωτότοκος πάσης*

κτίσεως mit Veränderung des Accents auszusprechen: πρωτοτόκος πάσης κτίσεως, wo dann der Sinn wäre: erster Erzeuger aller Creatur. Allein das Wort πρωτοτόκος, wie es im Griechischen überhaupt ein abenteuerliches Wort ist, das höchstens etwa bei Orphikern vorkommt, ist vollends ein dem Sprachgebrauch des N. T. völlig fremdes, in welchem dagegen πρωτότοκος ein insbesondere von Paulus öfters angewendetes ist, wie es denn unmittelbar nach der angeführten Stelle wieder vorkommt, wo Christus in Bezug auf die Auferstehung πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν heißt. Das Wort an dieser Stelle schützt also dasselbe Wort auch an der ersten, besonders wenn man bemerkt hat, wie der Apostel auch sonst ein ausgezeichnetes Wort, das er so eben gebraucht hat, gern bald nachher wieder anwendet.

Ich bitte Sie nun, Folgendes als bewiesen festzuhalten: 1) Das Wesen dessen, was das N. T. den Sohn nennt, ist ewig in Gott und als verschlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens selbst mit Gott, θεός[1]. 2) Von da an, daß der Vater an den eignen Gestalten seines Seyns die Möglichkeit eines anderen Seyns erblickt, oder von da an, daß ihm diese Gestalten als Potenzen erscheinen, d. h. also von Ewigkeit, von da an, daß er Vater ist, stellt sich ihm auch die zweite Potenz als der künftige Sohn dar, er hat also in ihr schon den künftigen Sohn, den er in ihr voraus erkennt, und in dem er eigentlich allein den Vorsatz zur Welt faßt. Deßwegen sagt Paulus auch: In ihm ist alles erschaffen (Col. 1, 16). Aber hier ist der Sohn nur erst in dem Vater, noch nicht ausgegangen vom Vater; aber 3) auch außer (praeter) dem Vater — zunächst als Potenz — ist er erst gesetzt mit dem Anfang der Schöpfung, wirklicher Sohn aber ist er erst, nachdem er sich durch Ueberwindung des Entgegenstehenden verwirklicht hat, also am Ende der Schöpfung; als Sohn äußerlich (vor der Welt) erklärt sogar erst in einem noch späteren Moment.

Diejenigen, die meine früheren Vorlesungen über Mythologie gehört haben, werden es ganz natürlich finden, daß ich wenigstens denselben

[1] Seinem Wesen nach hat der Sohn nicht angefangen. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht einem andern Seyn nach (als Potenz) angefangen.

Fleiß, den ich in jenen der Dionysologie gewidmet habe, hier in den Vorträgen über Philosophie der Offenbarung auch auf die Christologie wende. Nachdem nun aber dieses alles, wie ich hoffe, ins Klare gesetzt ist, gehe ich zu einer neuen Erläuterung fort, die übrigens nur die nothwendige Folge unserer ganzen Erklärung ist.

Keine Zeugung läßt sich denken ohne ein Ausschließen des Gezeugten, es wird ausgeschlossen von einem andern Leben, an dem es bis jetzt Theil hatte, in das es verschlungen war, aber eben dadurch wird ihm ein eignes Leben, und eben dadurch wird es in die Nothwendigkeit gesetzt, dieses eigne Leben und damit sich selbst zu verwirklichen. Die zweite Gestalt des göttlichen Seyns bekommt also damit, daß sie aus diesem Seyn gesetzt wird, die Möglichkeit in sich eine besondere Persönlichkeit zu seyn; die conditio sine qua non ihres eine besondere und zwar göttliche Persönlichkeit Seyns ist die Ausschließung vom göttlichen Seyn. Deutlicher: sie kann jene besondere Gottheit nur erlangen, indem sie zuerst außer Gott (praeter Deum) oder außer ihrer Gottheit, die für sie früher keine besondere war, indem sie außer dieser gesetzt, und demnach soweit als nicht Gott gesetzt wird[1]. — Die zweite Potenz, wenn sie als solche herausgesetzt wird, ist nun bloß diese, sie ist nicht zugleich auch die erste, denn diese ist vielmehr, die sie ausschließt, und sie ist nicht zugleich auch die dritte: nun ist aber in keiner Potenz für sich, sondern nur in der Alleinheit ist die Gottheit. Also ist die für sich herausgesetzte zweite Potenz nicht Gott zu nennen; wohl aber stellt sie sich in die Gottheit wieder her, wenn sie die erste und die dritte Potenz wieder zu sich, d. h. also, wenn sie die Einheit wiederhergestellt hat — am Ende der Schöpfung, und da sie hier durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich ebenso zum Herrn dieses Seyns gemacht hat, wie es ursprünglich nur der Vater war, so ist sie nun ebenso Persönlichkeit wie der Vater zuvor schon Persönlichkeit war, sie ist der Sohn, der von gleicher Herrlichkeit mit dem Vater ist. Aber eben dieß gilt nothwendig von der dritten Potenz, welche dann,

[1] Als Potenz gesetzt ist sie nicht schlechthin nicht Gott, nämlich auch der Materie oder Möglichkeit nach.

wenn durch die Wirkung der zweiten das außer sich Seyende ganz überwunden und zur Exspiration gebracht ist, auch wieder in das Seyn eingesetzt wird. Sie ist nun als die das überwundene schließlich besitzende und beherrschende Macht nicht weniger Herr des Seyns, also Persönlichkeit, und sie ist Herr eben desselben Seyns, dessen Herr auch der Sohn und der Vater ist, also sie ist der des Vaters und der des Sohns ganz gleichherrliche Persönlichkeit.

Es ist nur eine Folge unserer früheren Explication, daß in der durch den Willen des Vaters gesetzten Spannung auch die dritte Gestalt des göttlichen Seyns in potentialisirten Zustand gesetzt ist; doch ist sie nicht unmittelbar wie der Sohn, sondern nur mittelbar negirt, auch kann sie sich nicht unmittelbar durch eignes Wirken wie dieser in das Seyn wiederherstellen, sondern nur durch den Sohn ist ihr das Seyn vermittelt, aber eben darum ist die dritte Potenz der Trieb, das Antreibende der ganzen Bewegung (als solcher erscheint sie auch in Folge der späteren, noch höheren Vermittlung. Die Propheten, sagt der Apostel Petrus, werden getrieben von dem heiligen Geist; er ist es, der zu der göttlichen Geburt, d. h. zu der Wiederherstellung des göttlichen Seyns, auch den einzelnen Menschen antreibt). Der Geist ist nicht das unmittelbar Wirkende, sondern er ist nur das Durchwirkende, wie wir ihn denn als dieses auch in der Natur erkennen, und wie in allem, was als Zweckmäßigkeit in der Natur erscheint, was auf ein bestimmtes Ziel, einen bestimmten Zweck in der Natur hindrängt, die Wirkung, gleichsam der Hauch dieser dritten Potenz ersehen wird. Denn auch der Geist ist von zweien Seiten zu betrachten. In der Spannung oder während des Processes ist er demiurgische Potenz, wie der Sohn; in der Wiederherstellung aber göttliche Persönlichkeit. Von dem Geist als kosmischer Potenz kommt alles her, was in der Natur selbst, mitten in dem Reich der Nothwendigkeit, Freiheit oder ein freies Wollen, also ein Princip ankündigt — das Thier kann, was es will — nicht nur die Freiheit, die in den Bewegungen wie in den Handlungen des Thiers, z. B. dem Gesang der Vögel, der offenbar Variationen zuläßt, gleichsam als spielend erscheint, sondern auch die

Freiheit, welche in der unergründlichen Mannichfaltigkeit der Farben, Formen und Gestalten der Geschöpfe spielt, d. h. nach Lust, Neigung, ja mit Willkür und Laune verfährt; denn noch ist es keinem Naturforscher gelungen, und wird auch keinem je gelingen, jene Kette zwischen den Naturwesen zu entdecken, die keine Lücke, keinen Sprung zuließe. — In der wiederhergestellten Einheit also tritt auch die Potenz des Geistes in die Gottheit zurück, und zwar in einer eignen, in Folge der Ueberwindung des außer sich Seyenden, also durch den Sohn ihr vermittelten Persönlichkeit. Und so sind wir denn zu dem Punkt unserer Entwicklung gelangt, wo wir sagen können, daß nun wirklich drei göttliche Persönlichkeiten und doch nur Ein Gott gesetzt ist, oder genauer zu dem Punkt, wo die ganze Gottheit in drei voneinander unterschiedenen Persönlichkeiten verwirklicht ist. Es sind drei Persönlichkeiten, die ebensowenig drei verschiedene Götter als bloß drei verschiedene Namen einer und derselben absoluten Persönlichkeit sind. Nicht drei verschiedene Götter; denn das Wesentliche oder Substantielle ist in ihnen allen dasselbe; der Vater z. B., der mit in dem Sohn begriffen ist, ist kein anderer und zweiter, sondern derselbe Vater, der auch hinwiederum den Sohn begreift, und umgekehrt. Und doch sind es auch nicht bloß drei verschiedene Namen. Dieß ist nämlich dadurch verhindert, daß während des Processes jede der drei Potenzen eine für sich seyende war, die drei Potenzen eine wirkliche Mehrheit waren, daher nun auch jedes als ein Besonderes in die Einheit zurücktritt, die erste Potenz als die überwundene, negirte, in ihrer Ueberwindung Gott setzende, die zweite und die dritte als die durch Ueberwindung der ersten verwirklichten, zu Persönlichkeiten erhobenen (in der Spannung waren sie nur potentiâ Persönlichkeiten), dem Vater gleichen.

Ich füge noch Eine Bemerkung bei, die sich ebenfalls aus der bisherigen Entwicklung ergibt. Ich habe nämlich schon gesagt, jene potentia existendi, die der Vater in sich, in dem an sich Seyenden seines Wesens findet, sey nur die zeugende Kraft des Vaters. Sie ist auch in dem Sinn nicht der Vater, sondern nur die Potenz des Vaters, daß er ja im Anfang, sowie im Fortgang des Processes noch nicht wirklicher Vater ist; wirklicher Vater ist er erst in und mit dem verwirklichten

Sohn, dieser aber ist als solcher erst verwirklicht in dem völlig überwundenen, in sein An-sich zurückgebrachten außer-sich-Seyenden, also am Ende des Processes. Der Vater und der Sohn kommen daher miteinander zur Verwirklichung; ehe der Sohn da ist, ist nur der Vater der unsichtbare, d. h. der wirkende zwar, aber nicht verwirklichte, auch er ist erst in dem völlig unterworfenen außer-sich-Seyenden verwirklicht. Der Sohn verwirklicht den Vater als *solchen*, wie der Vater *ihm* gegeben, sich selbst zu verwirklichen. Es erklärt sich schon hier, was Christus einmal sagt[1]: Wer *mich* liebt, den wird mein Vater auch lieben, und *wir* werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, *μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν* — bei ihm *bleiben*, ihm einwohnen, in ihm *ruhen*, so daß er selbst *ruht*, nicht wieder dem Proceß anheimfällt (Sie wissen schon aus früheren Vorträgen, welchem Proceß der Mensch anheimfällt, wenn er die in ihm gesetzte göttliche Einheit wieder aufhebt). —

Mit den Persönlichkeiten erhebt sich unsere Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja, wir können sagen, in eine andere *Welt*. In den Potenzen, solange diese in Spannung sind, sehen wir nur die natürliche Seite des Processes (wir sehen ihn nur als Entstehungsproceß des Concreten). Mit den Persönlichkeiten eröffnet sich eine andere Welt, die des Göttlichen als solchen, und eben damit erscheint auch erst die höhere, nämlich die göttliche Bedeutung des Processes. In Ansehung der Gottheit nämlich hat er *diesen* Sinn, daß das Seyn, welches ursprünglich nur bei dem Vater ist, der es als bloße Möglichkeit besitzt, daß dieses Seyn dem Sohn *gegeben* und ebenso dem Geist gemein gemacht werde, denn dem Sohn ist das Seyn vom Vater, dem Geist aber vom Vater und Sohn gegeben, der Geist besitzt nur das dem Vater und Sohn gemeinschaftliche Seyn, d. h. das schon wieder überwundene und durch den Sohn zum Vater zurückgebrachte Seyn.

Auf diese Weise wird durch den Proceß die vollständige Verwirklichung, also Manifestation der Gottheit — der in ihr *ewig* schon gesetzten Verhältnisse — erzielt. Nur so ist das Wort theogonisch in Bezug auf Gott selbst zu nehmen.

[1] Joh. 14, 23.

Sechzehnte Vorlesung.

Ich sagte in der früheren Untersuchung über den Monotheismus: die Lehre von den drei Persönlichkeiten Gottes hänge zwar mit dem Monotheismus zusammen, sie sey aber nicht dasselbe. Dieser Zusammenhang liegt jetzt, wo uns die fortgesetzte Entwicklung unserer ersten Begriffe wirklich bis zu jener Lehre geführt hat, deutlich vor Augen. Die Wurzel oder der Anfang derselben war in dem (noch rein philosophischen) Begriff der nothwendigen All-Einheit Gottes enthalten. Von diesem gingen wir zum Vorbegriff der Schöpfung fort, indem wir zeigten, wie sich Gott die Unterschiede seines Seyns als die Potenzen eines künftigen, durch seinen bloßen Willen hervorzubringenden Seyns darstellen konnten. Da war also schon eine Mehrheit in Gott begriffen, vorerst eine bloß potentielle, die aber zur wirklichen wird, sobald er die Potenzen in Wirkung setzt. Doch ist diese Mehrheit — während des Processes — nur eine Mehrheit von Potenzen, nicht von Persönlichkeiten. Gott als Schöpfer ist zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen. Hier ist also nur erst Monotheismus[1]. Dagegen am Ende der Schöpfung (aber erst am Ende), wo die zweite und die dritte Potenz durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich verwirklicht haben, da sind wirklich drei Persönlichkeiten, und doch nicht drei Götter, weil das Seyn, also auch die Herrlichkeit über das Seyn, und demnach

[1] oder, wenn man hier eine Trinität behaupten will, so ist es eine bloß sabellianisch gedachte.

die Gottheit nicht für jede Person eine besondere, sondern für jede dieselbe und gemeinschaftliche ist; denn in dem überwundenen außer-sich-Seyenden ist der Vater, in eben diesem ist der Sohn und ist der Geist verwirklicht (die Theologen haben immer mit großem Nachdruck abgewehrt, daß die Einheit, oder, wie sie sagen, das Wesen, wir wollen sagen, die Gottheit, nicht als ein Viertes, außer den drei Persönlichkeiten noch besonders Existirendes gedacht werde, dieß ist aber nur auf die angezeigte Weise möglich).

Somit hätten wir von der Idee der All-Einheit aus durch bloßes Fortgehen am Ende der Schöpfung allerdings drei Persönlichkeiten begriffen. Wenn durch unsere Exposition jene Lehre von der Dreieinheit Gottes verständlich geworden ist, so war dieß eben nur möglich vermöge jener Unterscheidungen von Momenten und Standpunkten, durch die ich Sie hindurchgeführt habe. Indeß ist nun zu bemerken, daß auch die soweit und bis jetzt begriffene Dreieinheitsidee noch einer letzten Steigerung fähig ist, durch welche erst die eigentliche (im engeren Sinne) christliche Dreieinigkeitslehre erreicht wird.

Folgendes wird Ihnen dieß deutlich machen.

Der Gott oder die Persönlichkeit, welche gleich im Anfang war, die, bei der es steht, den Willen, die Potenz eines andern Seyns, den sie in sich findet, in Wirkung und damit die anderen Potenzen in Spannung zu setzen, und die in der Schöpfung dieses alles wirklich setzt, ohne selbst in den Proceß einzugehen, vielmehr als Ursache außer dem Proceß bleibt, diese alles anfangende Persönlichkeit hat am Ende der Schöpfung im Sohne sich selbst als eine andere Persönlichkeit (und deßgleichen im Geist). Der Gott, welcher die Potenz des anderen Seyns setzt, macht das rein Seyende seines Wesens wirklich zu etwas anderem von sich, damit es am Ende des Processes mit ihm eins sey. In dieser Einheit ist nach Aufhebung alles Widerstands jener actus purissimus des göttlichen Lebens, wie er ewig und vor allem Anfang, vor aller Wirklichkeit war, nun im Wirklichen wiederhergestellt. Aber eben darum, weil nur die erste Einheit, wenn gleich nun als eine vermittelte, wiederhergestellt erscheint, ist hier der Vater, der Sohn und

der Geist auch noch ganz ineinander; sie sind nicht außer der Einheit Denkbare und in diesem Sinn (gegeneinander) Selbständige. Wohl aber ist dieß auf einem späteren Standpunkt der Fall. Denn wenn z. B. im N. T. der Sohn von seinem Gehorsam gegen den Vater spricht, so schreibt er sich damit offenbar einen von dem Vater unabhängigen und eignen Willen zu, ein eignes von diesem unabhängiges Seyn, er schreibt sich dieses wenigstens als ein mögliches zu, das er sich freilich nicht anzieht, aber doch anziehen könnte, wenn er wollte. Man kann nicht einwenden, dieß werde bloß in Bezug auf die Menschheit des Sohnes gesagt, denn die Menschwerdung selbst wird als eine freiwillige Erniedrigung desselben dargestellt, als eine solche demnach, der er sich auch hätte entziehen können. Dieses freie Verhältniß, diese Selbständigkeit des Sohns gegen den Vater findet aber wenigstens am Ende der Schöpfung nicht statt; hier ist der Sohn keiner eignen, vom Vater unabhängigen Bewegung fähig, er ist Gott, aber nur in und mit dem Vater, er ist, wie er selbst sagt [1], noch *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, im Schooße des Vaters, er tritt nicht aus dem Vater heraus und ihm gegenüber, wie wir ihn in den späteren Momenten seiner Geschichte finden. Die christliche Lehre sagt auch nicht bloß: Gott ist in drei Persönlichkeiten, sondern auch umgekehrt: jede der drei Personen ist Gott, wo also die drei Personen als selbständig gegeneinander gedacht werden.

Hier fehlt also noch etwas zum vollständigen Begreifen des Verhältnisses, in welchem der Sohn zu dem Vater gedacht ist, also auch zu einem Begreifen der Dreieinheitsidee in ihrer vollständigen Entwicklung.

Auf den ersten Blick mag die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, diese Annahme, daß die ursprünglichen Gestalten des göttlichen Seyns, die am Ende der Schöpfung sich zu göttlichen Personen verherrlichen (denn auch der Vater wird, wie wir gesehen, am Ende der Schöpfung, wenn der Sohn das conträre Seyn in das wahre Seyn des Vaters wieder umgewendet hat, erst als solcher verwirklicht) diese Lehre, daß die göttlichen Gestalten als Potenzen hinaus

[1] Joh. 1, 18.

gewendet, die Natur und Funktion kosmischer, demiurgischer Mächte annehmen, mag auf den ersten Blick freilich allen, die an den herkömmlichen Vortrag gewöhnt sind, seltsam erscheinen. Fürs Erste aber will ich bemerken, daß diese Zwischenlehre — von der Erscheinung der göttlichen Gestalten als kosmischer Potenzen — nicht, wie wohl andere ältere und neuere Lehren, als eine Schmälerung oder Beeinträchtigung, sondern nur als eine Erweiterung der gewöhnlichen Theorie, als ein reiner Gewinn erscheint, indem dieselbe zugleich die Mittel an die Hand gibt, eine wirkliche Schöpfung zu begreifen, gleichwie auch ohne den Begriff der kosmischen Potenzen, die in Bezug auf das Innerliche und Unsichtbare Gottes, den eigentlichen Jehovah, als das Aeußerliche, Exoterische Gottes anzusehen sind, nicht bloß Sinn und Ursprung des Heidenthums, sondern auch gar vieles im A. T., z. B. die häufigen Theophanien, ebenso unerklärlich sind, als manche Ausdrücke desselben, die auf der einen Seite auf Gott in der Absolutheit seiner Idee völlig unanwendbar sind, von der andern Seite aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß sie auf die gewöhnliche Weise bloß als anthropopathische Ausdrücke erklärt werden könnten, worauf ich schon in dem Vortrag über Mythologie aufmerksam gemacht habe [1]. Ueberdieß muß ich geltend machen, daß außer dem ursprünglichen und wesentlichen Verhältniß der drei Personen, welches ja auch wir anerkennen, die Theologen selbst noch ein äußeres, und, wie sie es nennen, ökonomisches zugeben. Der Unterschied zwischen ihnen und uns liegt nicht in dem Begriff selbst, sondern in der Anwendung, die wir von ihm machen. Wenn doch die Schrift wiederholt erklärt, alles sey vom Vater durch den Sohn (δι' αὐτοῦ) geschaffen, so erklärt sie damit selbst, daß der Sohn im Werk, also im Proceß der Schöpfung als vermittelnd — als Mittelbegriff war. Als solcher ist er demiurgische Potenz. Seine erste Funktion in der Schöpfung kann nur die einer Potenz seyn. Erst wenn er allen Widerstand überwunden, die ganze Schöpfung in das vorbestimmte Ende hinausgeführt hatte, sollte er die ursprüngliche göttliche Herrlichkeit, nun aber als eine besondere und von der des

[1] Man vergl. den betreffenden Band, S. 106. D. H.

Vaters unterschiedene Persönlichkeit wieder annehmen. — Die letzte Bemerkung hat uns wieder auf die Schöpfung zurückgeführt, auf die wir nun den zuletzt gewonnenen Standpunkt anwenden können.

Es gehört mit zu den gewöhnlichen Bestimmungen und Lehrsätzen der dogmatischen Theologie, daß die drei Personen **in** der Schöpfung unzertrennt wirken (opera Trinitatis ad extra sunt indivisa). Dieß muß aber richtig und nicht etwa so verstanden werden, daß jede Person dasselbe thue, denn da würde ja etwas Unnöthiges angenommen nach dem Grundsatz: quod fieri potest per unum etc. Der Sinn kann also nur seyn, daß nichts in der Schöpfung zu Stande kommt, woran nicht die drei Personen Theil haben. Insofern setzen freilich die drei dasselbe — das nämliche Erzeugniß —, aber die Wirkungsweise einer jeden an ihm ist eine verschiedene. Der Schöpfer ist allerdings nur Einer, aber da er nur Schöpfer ist in der Spannung der Potenzen, so wirkt er in jeder Potenz als ein anderer, oder er ist ein anderer in der väterlichen Potenz, ein anderer in der Potenz des Sohnes, ein anderer in der Potenz des Geistes; er muß gedacht werden als in jeder dieser Potenzen etwas anderes thuend, in der Potenz des Vaters als der im ausschließlichen (auf die andern ausschließend wirkenden) Seyn hervortretende, in der Potenz des Sohnes als der dieses ausschließliche Seyn überwindende, in der Potenz des Geistes als der das entstandene Seyn vollendende. Also muß jede Person oder die unzertrennte Eine Gottheit muß als jede an jeglichem Werk etwas thun, das die andere nicht thut, oder das sie als die andere nicht thut. Und so kann man denn sagen, daß die Gottheit als Vater oder in der väterlichen Potenz den Stoff des Geschöpfes gebe, den sie als Sohn in geschöpfliche Form bringe, während sie als Geist als der gemeinsame Wille beider dem Geschöpf bestimmt oder gebeut, was es seyn soll, und es dadurch vollendet, wie es im Psalm heißt: er gebeut und es steht; nicht (wie ich schon früher bemerkt habe): es steht da (die gewöhnliche Uebersetzung), sondern es steht, d. h. es bleibt stehen, es entwickelt sich nicht weiter; denn warum ein Ding stehen bleibt, nicht über seine Stufe hinausgeht, bedarf nicht minder der Erklärung, als wie es entsteht. Dazu, daß es stehen bleibt,

gehört eben sogut ein Willen, als dazu, daß es fortgeht, fortschreitet, und der Wille, durch den es bleibt, und der, durch den es sich fortbewegt, kann zwar der Wille einer und derselben absoluten Persönlichkeit seyn, aber der eine Wille ist doch nicht der andere, jeder ist ein besonderer Wille. Mit dieser Ansicht des inneren Verhältnisses der drei Personen bei der Schöpfung stimmt ganz überein, was schon Basilius d. G. mit Rücksicht wahrscheinlich auf die früher erwähnte Aristotelische oder vielmehr schon Pythagoreische Eintheilung der Ursachen in die causa materialis, formalis und finalis über eben dieses Verhältniß geurtheilt hat: der Vater sey in der Schöpfung die *αἰτία προκαταρκτική*, voranfangende Ursache, was ebenso viel ist als, er gebe den Stoff dazu her, der Sohn die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich schaffende, wirkende Ursache, der Geist die *αἰτία τελειωτική*, die vollendende. In der Schrift sind jene Unterschiede, die in dem Schöpfer nothwendig gedacht werden müssen, aufs bestimmteste ausgesprochen, und namentlich zeigt die beständig sich gleichbleibende Versicherung, durch den Sohn sey alles geschaffen, durch ihn sey die Welt gemacht, die innige Beziehung, in welcher die Lehre von der Schöpfung mit der Lehre von dem Vater und Sohn steht. In dieser Beziehung erinnere ich an das Wort (Röm. 11, 36): Aus ihm, durch ihn und zu ihm (*εἰς αὐτόν* — zu ihm als Ziel) sind alle Dinge. Mit diesen drei Präpositionen ist in der That nichts als Anfang (also die Anfang gebende Ursache), Mittel (die vermittelnde) und Ende (die vollbringende oder vollendende Ursache) bezeichnet, welche in seiner Einheit und ohne alle Zertrennung seines Wesens zu seyn, eben die Natur Gottes (des All-Einigen) ist. Es ist mir zwar nicht unbekannt, daß Exegeten, die gern in den prägnantesten Aeußerungen der Schrift alles vertilgen möchten, was zu einem wirklichen Begreifen führen könnte, die Unterscheidungskraft jener Präpositionen aufzuheben versuchten, indem sie behaupteten, daß sie anderwärts ohne Unterscheidung von jeder Person gebraucht werden — wohl zu merken aber immer nur einzeln, nie jedoch in dieser vollständigen Aufeinanderfolge. Theils ist also dieses Vorgeben nicht unbedingt wahr, theils sind die Beispiele von der Art, daß sie vielmehr den Unterschied bestätigen, den wir in

ihnen ausgedrückt finden. So sagt z. B. der Apostel Paulus 1 Cor. 6, 7: Wir haben Einen Gott, den Vater, aus welchem alles und zu welchem wir sind. Aber eben hier wird, wie in andern Stellen desselben Apostels, der Vater nicht als relative, sondern als absolute Persönlichkeit gedacht; wenn man aber sagen kann: alles sey aus dem Vater, durch den Sohn, in den Geist, so kann man ebensowohl auch sagen: alles sey aus dem Vater und in den Vater, indem der Geist kein anderer Gott, sondern nur derselbe Gott, der auch der Vater ist. Wenn nun aber in andern Stellen, z. B. neben dem mit so großer Beständigkeit von dem Sohn gebrauchten durch auch das zu steht, wenn es z. B. im Brief an die Colosser (1, 16) heißt: Alles ist durch ihn und zu ihm (dem Sohn) geschaffen, so ist dieß nur bestätigend für unsere Unterscheidung. Denn es erklärt sich eben daraus, daß, wie der Geist die causa finalis vom Vater und Sohn, so der Sohn die nächste causa finalis des Vaters ist, der alles hervorbringt, damit es dem Sohn unterthan sey. Pater dat ei subjectum (ein Subjekt, ein Unterworfenes), cui alias nullum esset. — Nothwendig ist der Gebrauch jener Präpositionen insofern relativ, als in Ansehung des Sohnes alles aus dem Vater, in Ansehung des Geistes alles aus dem Vater und Sohn ist (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται[1]), und so umgekehrt ist in Ansehung des Vaters alles in den Sohn und den Geist, in Ansehung des Vaters und des Sohnes alles in den Geist. Da diese Präpositionen, wo sie sonst angewendet werden, stets nur diesem Verhältniß gemäß angewendet sind, so müßte man, wenn sie in der angeführten Stelle alle nur dasselbe bedeuten sollten (was sich mit den beiden ersten noch etwa, mit der dritten (εἰς) aber durchaus nicht reimen ließe) — hier, sage ich, wo sie mit offenbarer Absicht in dieser bestimmten Folge gesetzt sind, könnte man sie nicht für unterschiedlos ansehen, ohne zugleich dem tiefsten und gedankenvollsten der Apostel eine zwecklose Tautologie zuzuschreiben.

Der Ausspruch: aus ihm, durch ihn, zu ihm sind alle Dinge, kann von jedem einzelnen Ding verstanden werden, wenn man den Einen Schöpfer in besonderer Beziehung auf die väterliche Potenz als

[1] Joh. 16, 14.

Vater, in Bezug auf die Potenz des Sohns als Sohn, in Bezug an die Potenz des Geistes als Geist bestimmt, wo er denn in jeder etwas anderes thut, ohne darum weniger der Eine Gott und Schöpfer zu seyn. Doch ist nun hier ein wesentlicher Unterschied zwischen allen andern Geschöpfen und dem Menschen. Dieser Unterschied wird sich uns durch folgende kurze Erklärung hinlänglich herausstellen.

Solange in dem angenommenen Proceß die Potenzen einander entgegenstehen, so lange ist auch der Schöpfer in jeder Potenz ein anderer, die Einheit des Schöpfers leuchtet zwar durch die Trennung hindurch, aber sie tritt nicht selbst in das Gewordene ein. In dem Verhältniß aber, als der Gegensatz und die Spannung der Potenzen gegeneinander aufgehoben ist, erhält das Gewordene einen unmittelbaren Bezug zu dem Schöpfer, zu Gott selbst, der nun nicht mehr bloß durch die Potenzen, d. h. radio indirecto oder refracto, sondern unmittelbar oder radio directo in das Geschöpf einstrahlt und zu diesem ein unvermitteltes Verhältniß hat. Es wird dem Platon ein Wort zugeschrieben, das eben diesen Gedanken enthält, nämlich Gott sey nur der Architekt oder der Werkmeister der Körper, dagegen der Vater der Geister. Dort wird ein bloß mittelbares (durch die Potenzen vermitteltes) Verhältniß Gottes zu den Dingen, hier wird ein unmittelbares Verhältniß zum Geschöpf behauptet. Ja schon in der Schöpfungsgeschichte der Genesis ist der bedeutende Unterschied zu bemerken, daß bei allen früheren Geschöpfen gesagt ist: Gott sprach, die Erde bringe hervor, d. h. der äußere Proceß der bloßen Spannung der kosmischen Potenzen bringe hervor — wie es aber zur Schöpfung des Menschen kommt, da erscheinen die Potenzen nicht mehr als solche, sondern nun auch wirklich als göttliche Persönlichkeiten, was sie vorher nur für den Begriff und für eine höhere Ansicht waren; der Moment ihres Gottseyns, ihrer Verherrlichung ist gekommen, und im Vorgefühl derselben bereden sich die Elohim miteinander, indem sie sagen: Machen wir den Menschen mit einander nach unserem Bilde, nach unserem Muster, daß er unsere Einheit, unsere Gleichheit in sich darstelle. Während also alle anderen Geschöpfe das Werk der bloßen, noch nicht als göttliche Persönlichkeiten erkannten

Potenzen sind, wird der Mensch dargestellt als das Geschöpf, an welches diese Persönlichkeiten selbst Hand gelegt haben, aber eben damit ist er auch, wie leicht einzusehen, aus der Herrschaft, aus dem Reich der bloß kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als solchem, und damit zugleich zur Freiheit erhoben. Dieses Letzte nun bedarf einer weitern Auseinandersetzung.

Nichts hat von jeher den angestrengtesten, philosophischen Forschungen in dem Grad widerstanden, nichts einem alles begreifenden System scheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie sich eine Freiheit des Geschöpfs — und zwar eigentliche, nämlich Willensfreiheit — mit der unbeschränkten göttlichen Causalität vereinigen lasse, die man im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen muß, als die erste (die Freiheit des menschlichen Willens) im Interesse aller wahrhaft sittlichen Gesinnung vorausgesetzt wird. Ja man darf fast behaupten, daß die neueren künstlichen idealistischen Systeme nur erfunden worden sind, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte sich voraussehen lassen, daß nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moralischen über das Religiöse gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgedrückt, nachdem sich durch Kant das Gefühl ausgesprochen hatte, daß vor allem — selbst vor den religiösen Ueberzeugungen — die moralische Freiheit gerettet werden müsse, es hätte sich voraussehen lassen, daß in Folge davon ein Philosoph aufstehen würde, der sagte: das Ich und zwar eines jeden Ich ist selbst der Schöpfer.

Eine unendliche, d. h. schrankenlose, sich selbst nicht enthaltende noch Maß gebende Causalität oder Bewirkungskraft, wie man sie in Gott voraussetzt, scheint sich gegenüber nur eine ebenso unendliche Passivität übrig zu lassen. Was ein ganz und gar bloß (durch den Willen und die Macht Einer Ursache) Hervorgebrachtes und Bewirktes ist, was zu seinem eignen Seyn gar nichts vermag, scheint auch in allen seinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Ursache blindlings folgen zu können. Um so weniger hätte man den

Begriff der Schöpfung zum voraus als ein dem menschlichen Begreifen absolut undurchdringliches Geheimniß ansehen sollen. Um so mehr mußte man versuchen, ob sich nicht eben in diesem Begriffe selbst die Mittel entdecken lassen, jenen Widerspruch (zwischen einer unendlichen Causalität des Schöpfers und der Freiheit des Geschöpfs) auf eine überzeugende Art zu beseitigen.

Man kann sich die Schöpfung nicht, wie man es gewöhnlich vorstellt (oder vielmehr nicht vorstellt, denn es läßt sich keine wirkliche Vorstellung damit verbinden), man kann sich die Schöpfung nicht aus Einer — unendlichen Causalität erklären. Eine eigentliche, nämlich auch den Stoff hervorbringende Schöpfung ist ohne eine Mehrheit von Ursachen nicht zu denken, denn nicht dieselbe Ursache, welche den Stoff setzt, und die der Natur der Sache nach nur diesen setzen kann, kann auch die Form hervorbringen und wollen — womit schon zwei Momente in der Schöpfung, ein positives und ein negatives. Das Setzen des Stoffes haben wir uns nun allerdings als ein unbedingtes und eben darum unbeschränktes zu denken, indeß das Hervorbringen eines bestimmten Geschöpfs nicht denkbar ist ohne eine Beschränkung, also ohne eine relative Negation des Stoffs, also auch der ihn unbedingt setzenden Ursache. Eine Schöpfung, durch die etwas entsteht, was zuvor schlechterdings nicht war, läßt sich also ohne eine Mehrheit von Ursachen nicht denken. Wir nun sind bereits auf anderem Wege zu der Einsicht gekommen, daß Gott in der Schöpfung selbst nothwendig Mehrere sey, zwar nicht mehrere Schöpfer (denn keine der Personen für sich kann etwas von dem Hervorbringenden Unabhängiges schaffen) und auch nicht mehrere Götter, aber doch nothwendig Mehrere. Indem er nämlich als der bloß an sich Seyende durch seinen bloßen Willen sich zum außer sich Seyenden macht, so macht er sich eben damit zum bloßen Stoff oder Vor-Anfang der Schöpfung. Er kann aber nicht als dieser der außer sich Seyende seyn, ohne eben damit auch Sich, in der andern Gestalt seines Wesens, wo er der für sich Seyende ist, aus diesem reinen Seyn, aber eben damit in Wirkung zu setzen. Als der aus seinem reinen Seyn gesetzte kann er nämlich nicht anders wirken als zu seiner Wieder-

herstellung in dieses reine Seyn, d. h. zur Ueberwindung des ihn von diesem reinen Seyn Ausschließenden. Nothwendig aber ist er ein anderer in diesem (in dem Ausschließenden), ein anderer in jenem, d. h. als der, der jenes Ausschließende wieder zu überwinden, nämlich in sein An-sich zurückzuführen sucht. Nun kann er aber dieses nicht wieder in sich zurückbringen, ohne eben dieses außer sich Seyende, insofern sich selbst nicht Besitzende, wieder sich zu geben, ohne eine Potenz an ihm hervorzubringen, und es dadurch in ein gegen sein außer-sich-Seyn Selbständiges zu verwandeln; es entsteht also hier Etwas, und wenn wir den Proceß als einen stufenmäßigen, successiven denken, so entsteht eine Folge von Erzeugnissen, zu denen sich jenes außer sich Seyende in der That nur noch als Stoff oder als Vor-Anfang verhält; das auf jeder Stufe Entstehende ist durch das, was es von der andern Ursache hat, selbständig gemacht — und also auch unabhängig gemacht gegen die erste — es hat etwas in sich, das es nicht von der ersten hat; hinwiederum aber müssen wir denken, daß es durch das, was es von der ersten (der vor-anfangenden Ursache) noch immer in sich hat, unabhängig von der zweiten ist. Es ist also nun weder mehr die eine noch die andere, es ist etwas völlig Neues und zuvor nicht Gewesenes entstanden, das zwischen beiden als ein wahrhaft Drittes zu stehen kommt, das keiner von beiden Ursachen allein oder ausschließlich angehört, zu keiner im Verhältniß einer absoluten Angehörigkeit steht. Denken Sie sich nun aber, daß in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der ersten aufgegangen, zum reinen An-sich wieder verzehrt sey, und daß ebenso die ganze Macht der zweiten Ursache — welche sich eben in diesem Verzehren (wieder Negiren) der ersten verwirklicht — verwirklicht sey, so ist das Gewordene, was Gott ursprünglich ist, es ist wahrhaft der gewordene Gott, es ist wie Gott, es ist also auch in der Freiheit wie Gott, denn es ist von keiner der beiden im Proceß wirkenden Ursachen einseitig abhängig, sondern ein Gleichgewicht zwischen beiden, ein zwischen beiden Schwebendes und frei Bewegliches. Es ist zwischen beiden, oder eigentlich, wenn wir die dritte Ursache, die causa finalis oder vollendende, die wir insofern bis jetzt aus dem Spiel lassen konnten, weil sie, wie früher gezeigt,

keine eigentlich wirkende, sondern nur die das Ganze krönende und beschließende ist — wenn wir also diese hinzunehmen, so ist jenes Gewordene des höchsten oder letzten Moments, in dem die Absicht des ganzen Processes erreicht ist, das höchste Erschaffene ist also zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder *einzelnen*, eben darum weil alle gleichen Theil an ihm haben, es ist ein wahrhaft Viertes, zwischen den drei Ursachen Eingeschlossenes, von ihnen gemeinschaftlich gleichsam Gehaltenes und Gehegtes — und eben dieses höchste Geschöpf ist der Mensch, der Mensch in seinem ersten Seyn versteht sich, wie er unmittelbar aus der Schöpfung hervorgeht, der Ur-Mensch, der darum auch in der ältesten Erzählung vorgestellt wird als in einen göttlich umhegten und umschirmten Raum, in das Paradies, gesetzt. Die Erzählung nennt diesen Raum einen Garten, aber das hebräische Wort bedeutet ebenso wie das deutsche Garten jeden befriedeten, jeden umschlossenen Raum.

Nach dieser Entwicklung begreift sich *vielleicht* die Wichtigkeit, welche die Pythagoreer auf die Vierzahl legten, die sie in dem bekannten keineswegs mit hinlänglichen Gründen als apokryphisch erklärten Schwur den Brunnquell der ewig fließenden Natur nennen — denn die Tetraktys oder die Vierzahl ist eben die Zahl des Geschöpfs —, ganz entschieden aber begreift sich jenes schon früher[1] erwähnte Wort der Pythagoreer, das bei einem der Kirchenväter angeführt ist, und unter ihren verschiedenen Sprüchen als der herrlichste glänzt: *ὑπὸ τοῦ ϑεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιειλῆφϑαι τὸ πᾶν*, von dem Gott sey wie einem Verwahrsam die Welt umschlossen, umhegt.

Indem aber der Mensch in diesem Verhältniß frei wird von den drei Ursachen, *zwischen* welchen er sich befindet — nicht als etwas Substantielles (denn alles Substantielle ist nur in den Potenzen oder den Ursachen[2]), sondern als etwas Uebersubstantielles, als actus purus, d. h. er ist als *Wesen* gesetzter Actus, der Actus des Seyns

[1] Philosophie der Mythologie, S. 157. D. H.

[2] Das Letzte der Schöpfung ist das, worin sich die Differenz der Ursachen völlig verzehrt, indeß ihr *Effekt* besteht. Dieser Effekt kann nichts Substantielles seyn, denn alles Substantielle ist in den drei Ursachen.

selbst (das in den Potenzen ist) als Wesen gesetzt, und eben dadurch Gott gleich; er ist ganz wie Gott, mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseyns. Aber diesen Unterschied empfindet er unmittelbar nicht. Denn eben weil er von den drei Ursachen frei ist, so empfindet er sie nicht als Bedingungen, Voraussetzungen seines Seyns, sondern, wie Gott die Gestalten seines Seyns nur als posterius, nicht als prius von sich selbst sieht, ebenso hat der Mensch eigentlich nur ein unmittelbares Verhältniß zu Gott, die drei Ursachen aber wird er erst nachher gewahr, indem er sie als Möglichkeiten eines von ihm frei anzunehmenden oder sich selbst zu gebenden Seyns sieht. Hier findet er sich zu ihnen in demselben freien Verhältniß, in welchem Gott gegen die ihm sich darstellenden Potenzen ist, nur mit dem — großen und wesentlichen, aber von ihm erst durch die Erfahrung zu erkennenden — Unterschied, daß Gott seiner Natur nach das prius der Potenzen ist, der Mensch aber nur insofern Herr der drei Ursachen ist, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt[1]. Indem er frei ist von den drei Ursachen in ihrer Differenz, und insofern über sie gestellt ist, besteht seine Freiheit eben darin, daß er sich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden kann. Allein da er sich ebenso Herrn der Potenzen glaubt, wie es Gott war, so ist es natürlich, daß er sich gegen die Potenzen wendet, um selbst als Gott zu seyn. Er stellt sich vor, über die Potenzen noch ebenso Herr zu seyn in der Zertrennung, wie er es in der Einheit ist. Aber eben darin besteht die große, wiewohl fast unvermeidliche Täuschung. Er möchte eben das thun, was Gott gethan hat, nämlich die Potenzen auseinanderthun, in Spannung setzen, um mit ihnen als Herr und als Schöpfer zu walten oder zu wirken. Aber eben dieß ist ihm nicht gegeben. Er hat über sie Macht nur, wenn er sich nicht bewegt (keine aktuelle, sondern nur eine magische Macht). Daher eben mit dem Versuch, nicht bloß Gott (simpliciter, in der Einfachheit seines Seyns), sondern als Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung

[1] Man vergleiche hier die parallele Entwicklung in der rationalen Philosophie. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 417 ff. D. H.

des Gottseyns) zu seyn, geht er der Herrlichkeit Gottes verlustig, die allerdings in ihm war, wie denn der Apostel Paulus (Röm. 3, 23) wörtlich den Fall des Menschen als ein ὑστερεῖσθαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ beschreibt, als ein beraubt, verlustig Seyn — nicht wie es in der gewöhnlichen Uebersetzung heißt, des Ruhms, den er vor Gott haben sollte, sondern — der Herrlichkeit Gottes (der Herrschaft über die Potenzen). Der Versuch, mit den Potenzen gleich Gott zu wirken, schlägt vielmehr dahin aus, daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen gesetzt war, unter das äußere Regiment eben dieser Potenzen fällt (dieß wird in der ältesten Erzählung so ausgedrückt, daß er aus dem Ort der Seligkeit aus- und ins weite, unumschlossene Feld getrieben wird). Anstatt sich der Potenzen zu bemächtigen, die ihm in der Einheit unfühlbar waren, deren Gegensatz und Widerspruch er nicht empfand, bemächtigen sich nun diese vielmehr des Menschen und seines Bewußtseyns; jetzt erst werden sie ihm fühlbar, für ihn — und für ihn zuerst — ist der Gegensatz der Potenzen ein Unterschied von Gut und Bös, daher der Elohim der mosaischen Erzählung sagt: Adam weiß, was gut und bös ist. Er glaubte, jenes Princips, das die Ursache aller Spannung und Gegenstand der Ueberwindung in der Schöpfung ist, und in ihm (dem Menschen) völlig umgekehrt war, er glaubte, dieses Princips, das ihm zur Bewahrung übergeben war, in der Hinauskehrung, indem er es wieder entzündete, zur Wirkung erhob, er glaubte, des wieder wirkend gewordenen ebenso mächtig zu bleiben, als er desselben in der Potenz, zu der es wiedergebracht worden, mächtig war; er dachte, seiner in der Hinauswendung ebenso Meister zu bleiben, wie Gott in der universio seiner Meister bleibt, und meinte, mit Hülfe dieses Princips wirklich ein ewiges, d. h. immerwährendes und unauflösliches, Leben, wie Gott, zu gewinnen. Er dachte, wie es in der Erzählung der Genesis heißt, seine Hand auch nach dem Baum des Lebens auszustrecken, von der Frucht desselben zu essen, und ewiglich zu leben, d. h. er dachte mit jenem Princip eine ewige, unauflösliche, immerwährende Bewegung, wie Gott, anzufangen. Aber jenes Princip ist Grund, Basis des menschlichen Bewußtseyns, d. h. dem menschlichen

Bewußtseyn unterthan nur, sofern es in seinem An-sich bleibt. Tritt es aber aus diesem heraus, so ist es eine das menschliche Bewußtseyn transscendirende, überschreitende, es gleichsam zersprengende und zerstörende Gewalt, ein Princip, dem nur vielmehr das Bewußtseyn unterworfen wird. Er dachte, es in seiner Gewalt zu behalten. Statt dessen setzt er es außer aller Gewalt und macht es vielmehr — soweit als es von ihm wieder erregt ist — absolut, macht es zu einem Selbstlebenden. Als ein vom Menschen erregtes ist es nicht mehr ein göttlich gesetztes, und also in einem ganz anderen Sinn außergöttliches, sowie noch in einem ganz anderen Sinn das nicht seyn Sollende als zuvor in der Schöpfung[1].

Dieses Princip in seiner Absolutheit ist aber eigentlich das Creaturwidrige. Denn zur Creatur läßt sich alles nur an, inwiefern jenes Princip überwunden, ab actu ad potentiam, von dem außer-sich-Seyn in das an-sich-Seyn zurückgebracht wird. Insbesondere ist aber nur dieses, durch den Menschen gesetzte Princip der Feind des Menschen und des menschlichen Bewußtseyns, weil es eben in diesem unterzugehen bestimmt ist. Es ist seiner Natur nach das Zerstörende alles Creatürlichen, also auch des Menschlichen, das eigentliche Princip des Todes, der also durch den Menschen in die Welt gekommen ist, und in Ansehung des Menschen Princip des äußeren wie des inneren oder geistigen Todes. Hat nun auch die Versehung, wie wir schon allein aus der — wenn auch unvollkommenen — Fortdauer des menschlichen Bewußtseyns (denn in wie vielen Menschen ist das Bewußtseyn ein wahrhaft menschliches?), hat, wie wir schon aus dieser Fortdauer eines menschlichen Bewußtseyns zum voraus schließen können, die Vorsehung dem Fortschreiten des inneren Todes, das nicht anders als mit einer gänzlichen Zerstörung des menschlichen Bewußtseyns endigen konnte, gesteuert, so hat sie doch dem äußeren Tode nicht gewehrt, sondern dieser ist, wie der Apostel sagt, der letzte Feind, der aufgehoben wird, der nur durch einen neuen, Leben und unvergängliches Wesen wiederbringenden — durch Momente, die wir erst in der Folge kennen lernen sollen — fortschreitenden Proceß besiegt werden kann.

[1] Man vergl. zu dem letzten Abschnitt auch Philos. der Myth., S. 164. D. H.

Jenes Princip des außer-sich-Seyns war eben das zum absoluten in-sich-Seyn Bestimmte. In dieses ganz in sich oder zu sich gebrachte Princip sollte als höchstes Bewußtseyn alles eingehen. Dieses ewige Bewußtseyn, in das alles geführt, alles Vergangene als Moment eingehen und dadurch selbst zu einem ewigen Bestand kommen sollte, den es eben nur haben kann als Moment, nicht aber für sich, dieses ewige Bewußtseyn wurde zerrissen, indem jenes Princip, das der Grund desselben seyn sollte, aus ihm wieder hervortrat; von dieser Zerreißung des Bewußtseyns schreibt sich diese äußere, zerrissene Welt her, die nämlich in keinem in ihr selbst liegenden oder enthaltenen Bewußtseyn einen inneren Einheitspunkt hat, und die, nachdem jene Innerlichkeit verfehlt worden, in die sie gelangen sollte, nun ganz und völlig einer absoluten Aeußerlichkeit hingegeben ist, in der das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat, und daher nur zufällig und sinnlos erscheint. Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch — nicht ein Mensch, sondern der Mensch, jener Eine Mensch, der in uns allen fortlebt — von dieser, sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinn hat Fichte Recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne) der Mensch ist das Setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, sondern extra Deum gesetzt hat; er kann diese Welt seine Welt nennen. Indem er, sich an die Stelle von Gott setzend, jenes Princip wieder erweckte, hat er die Welt außer Gott gesetzt, also zwar die Welt eigentlich an sich gerissen, aber diese Welt, die er an sich gerissen, ist die ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallene, die, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, vergeblich ihr Ende sucht, und jene falsche, bloß scheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einförmigkeit nur immer sich selbst wiederholt.

Durch jene Katastrophe, die eine ganz neue Folge von Ereignissen herbeiführte, sind wir von den früheren Ereignissen, sind von unserer eignen Vergangenheit gleichsam geschieden, wie durch eben diese Katastrophe über die ganze Schöpfung, welche eigentlich die Geschichte unserer früheren Vergangenheit enthält, ein Schleier geworfen worden,

den allerdings kein Sterblicher aufzuheben, wie jene alte Inschrift sagt, hinwegzuziehen vermag. Aber durch eben diesen Umsturz ist auch vermittelt worden, daß jener allgemeine Proceß nun ganz auf den Menschen eingeschränkt erscheint, der Mensch der Mittelpunkt geworden, um den sich alle göttlichen Kräfte bewegen, und daß dasselbe — dieselbe göttliche Geschichte, die zuvor in dem weiten Raum des allgemeinen Seyns vorging, nun in dem engen Raum des menschlichen Bewußtseyns vorgeht.

Bemerken Sie nun übrigens: Bis hieher, bis zu dieser That des Menschen ist überall kein außergöttliches Seyn (im Sinne von extra), alles ist bis dahin noch in Gott beschlossen. Man könnte uns einwenden, wir selbst haben die Schöpfung ein Herausgehen Gottes aus sich genannt. Dieß ist relativ auf das Seyn gesagt, in welchem Gott nothwendig ist, d. h. ohne sein Zuthun. Aber eben weil er es ist, der aus sich herausgeht in der Schöpfung, also das außer dem ewigen Seyn (dem Seyn im Begriffe) Seyende nur selbst wieder — der wirkend gewordene — Gott ist, so ist hier nichts Außergöttliches. Die bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus nur eine immanente, innergöttliche, die nachher gegen die menschlich gesetzte wirklich ideal wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das gesammte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen. Soweit ist die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten. Dagegen können wir diese Welt, in der wir uns befinden, nur für eine außergöttliche erkennen, ja wir müssen sogar verlangen, daß sie uns als eine außergöttliche begreiflich werde. Dieß fordert das Gefühl unserer Freiheit, welches sich nur in einem freien Verhältniß zu Gott befriedigt, ein Verhältniß, das in jener Umschließung, wie sie vorhin dargestellt worden, nicht seyn könnte, — das Gefühl unserer Freiheit nicht bloß gegen Gott, sondern auch unserer Freiheit von dieser Welt, von der es keine Erlösung gäbe, wenn sie die göttliche wäre, denn jedes Streben, uns von ihr zu befreien und unabhängig zu machen, wäre Thorheit; wir müßten, wohl oder übel, in der Welt und von der Welt bleiben, in welcher wir sind,

wenn es keine andere, keine göttliche außer ihr gäbe, der wir zustreben, an der wir Theil nehmen können. — Es kann der wissenschaftlichen Philosophie, welcher man so oft vorgeworfen, daß sie es nicht weiter als bis zu einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugthuung gereichen, daß auch die Philosophie, welche übrigens die Außergöttlichkeit dieser Welt behauptet, doch von Gott aus nur zu einer immanenten Schöpfung gelangen und jenes außergöttliche Seyn nur durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklären kann. Dagegen wird wohl schwerlich eine Philosophie sich wieder entschließen, dem Absoluten selbst zuzumuthen, daß es sich in diese schlechte Form des begrifflosen Außer- und Nebeneinanderseyns geworfen, eine Annahme, durch welche übrigens der dieser Philosophie zugleich gemachte Vorwurf, daß sie die Immanenz der Dinge in Gott behaupte, eigentlich widerlegt ist, denn diese schlechte Form des Außer- und Nebeneinanderseyns ist doch gewiß die Form einer außergöttlichen Welt.

Siebenzehnte Vorlesung.

In dem zuletzt Vorgetragenen ist 1) die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung erklärt worden, 2) auf welche Weise es in der Macht des Menschen stand, in dem Moment, wo alles in die letzte Einheit eingehen sollte, in der der Schöpfer selbst gleichsam ruhen sollte von seiner Arbeit, eine neue Spannung hervorzurufen, sich selbst zum Anfang eines neuen Processes zu machen. Ein Drittes ist: zu fragen, welche Veränderungen im Verhältniß der Potenzen unter sich sowohl als in ihrem Verhältniß zu Gott durch jenes von uns angenommene Ereigniß gesetzt werden. — Um diese Frage in genauem Zusammenhang mit der letzten Entwicklung zu beantworten, will ich die Hauptpunkte kurz wiederholen.

Wenn Sie also noch einmal die drei Potenzen in ihrer Entgegensetzung (im Proceß der Schöpfung) sich denken wollen, wo in jeder Gott ein anderer und also nicht als Gott ist (denn als Gott kann er nur Einer seyn; inwiefern er also in jeder der drei Potenzen ein anderer ist, insofern ist er in keiner derselben als Gott, sondern außer seiner Gottheit) — wenn Sie also die Potenzen in diesem Verhältniß sich noch einmal denken wollen, und wenn Sie die erste Potenz in ihrer Hineinwendung oder in ihrem An-sich A nennen, in ihrer Hinauswendung oder in ihrem außer-sich-Seyn B, so wird das Streben der zweiten Potenz (die ganz eben das ist, was ich auch die zweite Ursache genannt habe) — das Streben oder vielmehr das Wirken von

A^2 (wie wir dieses Princip früher schon bezeichnet haben) wird dahin gehen, das außer sich Seyende, also B, wieder in das An-sich zurückzubringen, oder, da dieß nicht ohne Widerstand geschieht (denn B wird nur so überwunden, wie ein Wille überwunden wird), so wird das Wirken der zweiten Potenz dahin gehen, an B A hervorzubringen, so daß es immer A = B ist, zwischen A und B in der Mitte ist. Soweit nun an B A hervorgebracht ist, soweit, oder diesem Theile nach, ist B nicht mehr bloß B, sondern A, dem B zu Grunde liegt (denn das Ueberwundene ist immer das zu Grunde Liegende), es ist ebensowenig auch bloßes reines A, wie es ursprünglich war, sondern es ist aus B in A zurückgebrachtes A, d. h. es ist A, dem B noch immer, obgleich überwunden, zu Grunde liegt; denn die erste Ursache hört nicht auf zu wirken und setzt es unveränderlich und immer noch = B. Dieser Theil von B also, an dem A hervorgebracht ist, ist durch dieses an ihm hervorgebrachte A selbständig gegen und unabhängig von B, es gehört nicht mehr bloß oder ausschließlich B an, denn es ist nicht mehr bloß B, es ist B zwar, aber an dem A hervorgebracht ist, dadurch unterscheidet es sich — dadurch ist es ein anderes von dem reinen B, der ersten Ursache, es ist durch das an ihm hervorgebrachte A ein von diesem reinen B gleichsam Abgesetztes. So aber ist es auch umgekehrt durch das in ihm immer noch gesetzte, wenn auch verwandelte B unabhängig von A^2. Denken Sie sich nun, daß, um so zu reden, ein immer größeres Stück von B durch diesen Umwandlungsproceß aufgezehrt werde, so wird in dem letzten Gewordenen das ganze B aufgegangen, und ebenso das ganze A immanent, einwohnend seyn, die Wirkung der beiden Potenzen an ihm ist vollbracht, sie ruhen in ihm; und dieses Letzte ist nun nicht das einfache A, sondern es ist das = A gesetzte B, also A, dem B zu Grunde liegt; dadurch aber, daß es B in sich oder zur Grundlage hat, dadurch ist es frei, d. h. einer freien Bewegung fähig gegen A^2 (die zweite Potenz), und dadurch, daß es A ist, ist es frei und einer unabhängigen Bewegung fähig gegen B, es ist also als ein von beiden Unabhängiges, ohne substantiell weder das eine noch das andere zu seyn, ein wahrhaft Drittes zwischen beiden,

und inwiefern Sie nun denken, daß es als völlig in A umgewandeltes B auch die dritte Potenz anzieht, so ist es insofern Herr der drei Potenzen, als es ihre Einheit ist, als sie ihre Differenz, und damit ihre Selbständigkeit in ihm verloren haben, ganz in ihm, dem gemeinschaftlich Hervorgebrachten, aufgegangen sind. Es ist frei von den Potenzen wie Gott, und in demselben Verhältniß zu ihnen wie Gott. Wie Gott nichts Substantielles ist, sondern eben den Potenzen gegenüber sich zum Uebersubstantiellen erhebt, nur noch Geist und Leben ist, so ist der Mensch (seinem Wesen nach) nichts Substantielles, sondern wesentlich ein Leben, und wenn es von Gott heißt: unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen, was er will, so gilt eben dieß von dem ursprünglichen Menschen. Denn Himmel ist Freiheit, das völlige Gleichgewicht der Potenzen. Der Mensch ist im Himmel, weil er zwischen den Potenzen in der Mitte, in der Freiheit ist. Aber weil frei von ihnen, kann er sie auch wieder hervorrufen und in Spannung setzen, in der Meinung, sie auch dann noch zu beherrschen. Aber eben dieß begibt sich anders. Denn er ist zwar Gott gleich, inwiefern er sich nicht bewegt, inwiefern er sichs nicht anzieht, in der Selbstunannehmlichkeit, um jenen veralteten, aber übrigens treffenden Ausdruck auch hier zu gebrauchen, aber nicht um als Gott zu seyn (es ist bemerkenswerth, wie die Schlange, welche die ersten Menschen im Paradies verleitet, ihnen sagt: Gott weiß, welches Tages ihr von der Frucht esset, werden eure Augen aufgethan, und werdet seyn wie Gott, als Gott. Dieses als-Gott-seyn-Wollen ist eben der Anlaß zum Umsturz). Insofern war also freilich die Freiheit des Menschen eine bedingte, die er nur hat für diese Stelle (in der Mitte zwischen den Potenzen), der er aber verlustig wird, sobald er diesen Ort verläßt. Aus diesem Grunde war demnach an den Menschen gefordert, es war ihm geboten, die Einheit zu bewahren. Er hatte also ein Gesetz, das Gott nicht hatte. Dieser konnte die Potenzen in Spannung setzen, ihm war es durch seine Natur nicht verwehrt, denn Er bleibt auch in der Spannung der unüberwindlich Eine, er ist Herr der wirklich hervorgetretenen, wirkend gewordenen, ebensowohl als er Herr der Potenzen in

der bloßen Möglichkeit ist. Bei dem Menschen aber verhält sich dieß anders. Der Mensch ist das, was B (den Grund der Schöpfung) besitzt, aber weil er es nur durch die Schöpfung, und demnach als Geschöpf besitzt, so besitzt er es nur als Möglichkeit, nicht um es wirklich zu machen, denn da würde er aufhören es zu besitzen, Herr davon zu seyn. Gleichwohl kann diese Möglichkeit sich ihm wieder darstellen als Potenz, als Möglichkeit eines anderen Seyns; ja das Gesetz selbst, das ihm sagt, daß er dieses B nicht wieder bewegen soll (nach dem Midrasch Koheleth sagt Gott zu dem eben erschaffenen Menschen: Hüte dich, daß du meine Welt bewegest, sie erschütterst; denn so du sie bewegest, wird niemand (d. h. kein Mensch) sie wieder herstellen können, sondern den Heiligen selbst (unstreitig den Messias) wirst du in den Tod ziehen) — aber eben das Gesetz selbst, das ihm sagt, daß er den Grund der Schöpfung nicht wieder bewege, offenbart ihm die Möglichkeit, das B wieder in Wirkung zu setzen; insofern ist mit der Erkenntniß der Möglichkeit, dieses ihm zur Bewahrung übergebene B auf eigne Gefahr wieder in Wirkung zu setzen — mit der Erkenntniß dieser Möglichkeit ist ihm zugleich die Erkenntniß von Gut und Bös gegeben, und damit der Reiz die Aktivirung wirklich zu versuchen.

Der Mensch war Herr der Potenzen, um sie mit freiem Willen, insofern durch eigne That unauflöslich — für Gott selbst unauflöslich — zu machen. Weil diese unauflösliche Einheit sein eignes Werk seyn sollte, darum wurde ihm gezeigt, daß er auch das Gegentheil thun könne, das Gesetz selbst wurde so Anlaß zur Uebertretung.

Die Schöpfung ging dahin, das B als Möglichkeit zu setzen — so weit war die Absicht der Schöpfung erreicht —, aber eben weil der Mensch das als Möglichkeit gesetzte B als Möglichkeit hat, also es auch wieder oder aufs neue als B setzen kann, so ist die Absicht nur so weit erreicht, als es in den Willen des Menschen gestellt ist, daß die göttlich gewollte Einheit sey oder nicht sey; auch im letzten Moment der Schöpfung können wir also nicht von ihr sprechen als einer, die entschieden ist, sondern die ist und nicht ist — ist, nämlich

wenn sie durch den Willen, in welchen B gestellt ist, auf immer bestätigt und unauflöslich gemacht wird, nicht ist, nämlich nicht so ist, daß sie nicht durch eben diesen Willen aufgehoben werden könnte [1]. Mit Einem Wort: im letzten Moment ist die Einheit nur als dem Willen des Menschen vorgehaltene — Möglichkeit gesetzt, die erst zur entschiedenen Wirklichkeit würde, wenn der Mensch sie wollte. Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfs so hoch an, daß er das Schicksal seines ganzen Werks von dem freien Willen des Geschöpfs abhängig machte.

Die Schöpfung war vollendet, aber sie war auf einen beweglichen Grund — auf ein seiner selbst mächtiges Wesen — gestellt. Das letzte Erzeugniß war ein absolut Bewegliches, das sofort wieder umschlagen konnte, ja gewissermaßen unvermeidlich umschlagen mußte. Und wenn wir alle bis hieher durchlaufenen Momente übersehen, müssen wir sagen: Gott selbst dringt gleichsam unaufhaltsam auf diese Welt hin, durch die er erst alles Seyn vollends von sich weg hat, in der er eine von sich freie Welt, eine wahrhaft außer Ihm seyende Schöpfung hat. Alle bis hieher durchlaufenen Momente sind also reale, wirkliche Momente, aber insofern doch bloße Momente des Gedankens, als in ihnen kein Verweilen ist, kein Aufenthalt, bis diese Welt geboren ist, die Welt, in der wir uns wirklich befinden [2].

[1] Man vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 141 u. S. 155. D. H.

[2] Hieraus wird einer meiner Herren Zuhörer, der mir schriftlich seine Bedenken mitgetheilt hat, ersehen, daß es nicht so ist, wie er voraussetzt: „daß die Welt nämlich einst (er setzt nicht hinzu, vor wie viel Jahrhunderten oder Jahrtausenden), daß sie einst dem göttlichen Willen gemäß als unzerbrochene Einheit bestanden habe (da müßte man denn auch fragen, wie lange sie so bestanden habe), daß sie aber hinterher (der Himmel weiß, nach wie langer Zeit) durch den menschlichen Willen zerbrochen worden". Daß es nun sich so verhalten, dieß kann man, wie der Herr Verfasser mit Recht bemerkt, weder a priori noch a posteriori wissen, denn es hat sich nicht so verhalten. — Ein weiteres Bedenken, das der Herr Verfasser gegen mich geäußert, ist dieß: wenn er auch zugebe, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit sey, so sehe er wenigstens nicht ein, wie man a priori oder a posteriori wissen könne, daß diese Einheit vom Menschen zerbrochen worden. Ich kann mir dieß nur so erklären: Wenn er zugibt, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit ist, so muß er auch eine Ursache dieser Zerbrechung annehmen. Diese Ursache kann nicht Gott seyn, denn es ist unmöglich,

Von dem Faktum selbst nun, oder davon, daß dieser Uebergang geschehen, haben wir vorerst bloß hypothetisch gesprochen. Aber beweisen — a priori nämlich — läßt es sich überhaupt nicht. Es ist Thatsache, ja die Urthatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat. Eine bloß mechanisch, mittelst eines einfürallemal feststehenden Mechanismus, einförmig und eintönig fortschreitende Philosophie weiß allerdings nichts von solchen wiederholten Umstürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Mensch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereignissen wird. Jener Uebergang, durch den der Mensch Anlaß einer neuen Bewegung wurde, läßt sich wohl erklären. Man kann wohl sagen, er war natürlich, vermöge des bloß natürlichen Willens mußte er gleichsam geschehen, es war ein übernatürlicher Wille erforderlich, daß er nicht geschah. Aber schon der Sprachgebrauch erkennt in diesem Ausdruck keine eigentliche Nothwendigkeit. Auf die Frage: wozu diese wiederholten Hemmungen, dieses wieder-von-vorn-Anfangen? kann man wohl auch antworten, und soweit diesen zweiten Anfang, zu dem der Mensch sich gemacht hat, wohl begreifen. Man kann sagen, und der Erfolg wird es bestätigen, dieß mußte geschehen, damit alles immer näher eingeschränkt werde, eine immer größere Begreiflichkeit entstehe,

daß derselbe die Einheit erst hervorbringe und dann sie wieder zerbreche. Dieß wäre so widersinnig, daß er es gewiß selbst nicht annimmt. Nun gibt es aber in diesem Momente am Ende der Schöpfung außer Gott nur noch Eine freie Ursache (eine freie Ursache muß es seyn, von der die Einheit zerbrochen wird) — den ursprünglichen Menschen. Also, wenn nicht Gott, konnte zufolge eines ganz richtigen Schlusses nur der Mensch der Zerbrecher der Einheit seyn. Wenn also mein Herr Zuhörer versichert, eben dieß lasse sich weder a priori noch a posteriori wissen, so muß er eine dritte Ursache außer Gott und außer dem Menschen wissen, von der die Einheit gebrochen worden. Diese wäre vielleicht nach seiner Meinung — Lucifer, das Haupt der abgefallenen Geister. Dieß wäre denn allerdings eine Meinung, die ich ihm einstweilen lassen müßte, bis endlich uns etwa die Folge der Entwicklung auch auf diese Meinung einiger älteren Theologen führte, welche die übrigens schon in aller äußerlichen Pracht und Herrlichkeit dastehende Welt durch den Fall Lucifers in Verderben und Zerrüttung gerathen lassen. Bis jetzt ist kein Grund, an eine solche Meinung auch nur zu denken.

und zuletzt alles wie auf Einen Punkt vorgehe. Erklären also, wie gesagt, kann man jene Thatsache. Aber beweisen, anders wenigstens als a posteriori, läßt sich die angenommene Katastrophe nicht. Zeugniß derselben ist allerdings der Anblick der Natur. In ihr selbst nämlich fehlt es ihr an einem Einheitspunkt; denn das menschliche Bewußtseyn, wie es jetzt ist, ist, wie Aristoteles mit Recht behauptet, in Bezug auf die Natur selbst tabula rasa, unerfüllte, leere Form, ohne eigentlichen Inhalt, oder, wie sich die Schrift populärer ausdrückt: Wir sind von gestern und wissen nichts. Aber in falschen und verkehrten, wie in ächten und wahren Bestrebungen des menschlichen Geistes kündigt sich noch immer der Trieb zur Wiederherstellung jenes Bewußtseyns, und damit zugleich dieses selbst als ein noch immer an den Menschen gefordertes an. — Es sey mir vergönnt, über jene falschen Bestrebungen noch etwas zu sagen.

Goethe, in seiner Farbenlehre, stellt den drei Ideen, Gott, Tugend und Unsterblichkeit, welche man die höchsten Forderungen der Vernunft genannt habe, drei ihnen, wie er sagt, offenbar entsprechende Forderungen der höheren Sinnlichkeit entgegen, nämlich Gold, Gesundheit und langes Leben. Das Gold sey gleichsam der Gott der Erde, so allmächtig auf ihr, wie wir uns Gott im Weltall denken. Gesundheit entspreche der Tugend oder Tüchtigkeit, und das lange Leben trete an die Stelle der Unsterblichkeit. Wenn es nun edel sey, jene drei hohen Ideen in sich zu erregen und für die Ewigkeit auszubilden, so wäre es doch auch gar zu wünschenswerth, sich ihrer irdischen Repräsentanten für die Zeit zu bemächtigen. Ja, diese Wünsche müßten leidenschaftlich in der menschlichen Natur gleichsam wüthen, und können nur durch die höchste Bildung ins Gleichgewicht gebracht werden. Goethe äußert sich auf diese Weise bei der Gelegenheit, wo er von der Alchemie spricht. Ohne die übrigens geistreiche Zusammenstellung zwischen den drei Vernunftideen und den drei Forderungen der höheren Sinnlichkeit (an der wohl der Gleichlaut zwischen Gott und Gold einigen Theil haben möchte, und an der die Dreiheit insofern bezweifelt werden könnte, als eine dauerhafte Gesundheit schon von selbst ein langes Leben

in sich schließt), ohne also gerade diese Vergleichung zu adoptiren, muß man doch sagen, daß jener Aberglaube in der That nur das Corrumpirte einer höheren Idee ist. Der Artikel jenes weitverzweigten und in der Menschheit, wie es scheint, unvertilglichen Aberglaubens sind drei, nämlich folgende: 1) daß der Mensch in gewissen Fällen oder unter gewissen Bedingungen eines unmittelbaren Einflusses auf die Natur durch seinen bloßen Willen, ohne körperliche Mittel, fähig sey — Glaube an Magie so alt, wie es scheint, als die Menschheit selbst —; 2) daß dem Menschen, ebenfalls unter gewissen Bedingungen, doch vorzüglich inwiefern er selbst ein wiedergeborner ist und die ursprüngliche göttliche Natur in sich wieder befreit hat, die Mittel gegeben seyen, auch das Reich der Natur vom Fluche zu erlösen, das in ihr verborgene oder untergegangene Geheimniß wieder herauszukehren, und durch eine wahre Wiedergeburt in ihr selbst ein himmlisches, befreiendes Wesen hervorzubringen, das auch die verfinstertste Materie wieder verklären, veredeln und so partiell in der Natur gleichsam das goldene Zeitalter wiederherzustellen vermöge — Glaube an mögliche Verwandlung besonders der unscheinbaren Metalle in das höhere, in das Lichtmetall, das Gold, durch eine Art von organischer Metamorphose oder einen wahren Zeugungsproceß, zu dem sich jene aus der Natur selbst gezogene himmlische Tinktur als das Sperma verhalte —; 3) Glaube an die Möglichkeit, daß durch eben diese Tinktur auch der Körper immer wieder verjüngt, vor Krankheiten bewahrt und eines unbestimmbar hohen Alters fähig gemacht werde. Diese drei Artikel eines Aberglaubens, der neben einigen starken eine Menge schwacher Geister verführt hat, sind allerdings nur die débris, die Trümmer, oder, wenn man will, die dunkeln Erinnerungen eines wirklichen ursprünglichen Bewußtseyns, dessen sich auf solchen Wegen wieder zu versichern, umsonst versucht wurde. Das erste Verhältniß des Menschen zu der Natur war in der That ein magisches. Das Wort Magie bedeutet nichts anderes als das Wort Macht, potentia, ja es ist (zufolge der bekannten Verwandtschaft der persischen Sprache mit den germanischen Sprachen) nur Ein Wort, die lauterste Macht aber ist der Wille, und was ein

Mensch durch sein bloßes stilles Wollen ohne äußere Bewegung, ja vielmehr durch Nichtbewegung, wirkt, das hat er magisch zu wirken gedacht. Nun war der Mensch eigentlich bestimmt, nicht sich zu bewegen, und durch sein bloßes, d. h. bewegungsloses, innestehendes Wollen die Natur mit dem Schöpfer zu vermitteln. Davon also, von diesem ursprünglichen allerdings magischen Verhältniß des Menschen zur Natur schreibt sich der erste Artikel jenes Aberglaubens, der Glaube an Magie her. — Nachdem der Natur durch den Menschen, der anstatt als leitende Verbindung vielmehr als isolirtes Medium sich zwischen sie und das göttliche Leben stellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht ist und sie doch nicht ins Nichts zurückgehen konnte, so war sie genöthigt, sich als eine eigne, von Gott getrennte Welt zu constituiren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt versagt war, worin jedes Einzelne der Natur eingehen sollte, so mußte nun jedes in seiner Selbstheit, in einem starren für-sich-Seyn und in Vereinzelung hervortreten, indem es aufhörte Moment eines höheren Lebens zu seyn, wodurch es eben, wie der Apostel sich ausdrückt [1], der Eitelkeit unterworfen wurde; denn eitel, d. h. leer, inhaltslos ist alles Einzelne, inwiefern es für sich seyn will. Ein allgemeiner Egoismus, der das herrschende Princip des Naturlebens ist, bemächtigte sich der Natur und wendete sich nun zuerst gegen deu Menschen selbst, den sie gleichsam als zwecklos geworden (als unnütz zu dem Zweck, der durch ihn erreicht werden sollte) und als überflüssig betrachtet, und darum schonungslos über ihn und seine Werke hinwegschreitet. Wenn indeß in der Natur selbst ein Sehnen nach dem vollkommeneren Zustand ist, ein ängstliches Harren, wie der Apostel sagt, nach der Befreiung von dem Dienst des vergänglichen Wesens, und da sie gleichsam ein beständiger Vorwurf für den Menschen ist, da in diesem selbst das nie ganz ausgelöschte Gefühl ist, daß er seiner Bestimmung nach der Naturheiland seyn sollte, und da er selbst zur Wiedergeburt aufgefordert ist, so ist es begreiflich, daß er auch eine partielle Wiedergeburt der Natur für möglich hält, ein Glaube, der der Alchemie zu Grunde liegt, und mit dem alsdann die dritte Hoffnung

[1] Röm. 8.

sich verband, durch Entfernung des Zufälligen und Unwesentlichen der Naturdinge, namentlich durch künstliche Bewirkung einer Art von Verwesung der Metalle, aus welcher die reine Lichtgestalt hervortreten sollte, auch zugleich einen Vortheil für sich selbst, ein Mittel der Unsterblichkeit, oder doch einer unbestimmten Lebensverlängerung zu finden. Auf diese Weise also zeugen selbst diese verkehrten Bestrebungen von der Thatsache eines ursprünglichen Seyns, das verändert worden, eines ursprünglich anderen Verhältnisses des Menschen zu der Natur. Ein an sich wahres Grundgefühl wurde zu einem trügerischen und verderblichen Spiel mißbraucht. Bekanntlich wurde jenes Grundwesen der Natur der Stein der Weisen genannt; auch der Alchemist nennt sich einen Philosophus, ja Philosophus κατ' ἐξοχήν, Philosophus per ignem. Allerdings hat auch die Philosophie zu ihrem höchsten Zweck, jenes zerrissene Bewußtseyn wiederherzustellen. Aber der wahre Philosoph bescheidet sich, daß jenes Bewußtseyn selbst nur ideal, für den Begriff wiederherzustellen ist; auch er strebt dahin, die sich gegenseitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erscheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, was nur geschehen kann, indem er sie zunächst als Momente des menschlichen Bewußtseyns begreift (wie der frühere transscendentale Idealismus in der Natur nur eine Geschichte des Selbstbewußtseyns erkannte). Diese Ansicht, die meinem System des Idealismus zu Grunde liegt, in welcher die Methode bereits erfunden ist, die später in größerem Umfang angewendet wurde, war darum keineswegs falsch, weil sie nicht die letzte, die absolut höchste war[1]. Das menschliche Bewußtseyn war eben auch nach der ursprünglichen Intention das Mittel, das Medium, durch welches die ganze Natur zu ihrem Bestand, d. h. zu ihrer Wahrheit, erhoben werden sollte, also noch jetzt liegt die letzte Wahrheit der ganzen Natur im Selbstbewußtseyn des Menschen. Die wahrscheinlichste Herleitung des Worts σοφός, σοφία bleibt noch immer von dem Wort σόος, ganz, heil, unversehrt. Die wahre Philosophie geht nur auf das Ganze, und will das Bewußtseyn in seiner Ganzheit, Integrität wiederherstellen. Der Philosoph, der seinen

[1] Vergl. hierzu die Aeußerung über dieses System im Kritischen Journal Band 1, S. 35. D. H.

Beruf erkennt, ist der Arzt, der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseyns wieder verbindet und mit sanfter, langsamer Hand zu heilen sucht. Dieß ist freilich ein langwieriger Proceß, und etwas, das nicht leicht durch einen Vortrag bewerkstelligt werden kann. Die Wiederherstellung ist um so schwieriger, da die meisten gar nicht geheilt seyn wollen und, wie unglückliche Kranke, schon ein ungeberdiges Geschrei erheben, wenn man sich ihren Wunden nur nähert; in diesem ungeberdigen Geschrei besteht großentheils, was man als sogenannte Polemik gegen tiefere Philosophie von dem Vulgus bloß nomineller Philosophen sowie der offenbaren und selbsterklärten Nichtphilosophen zu vernehmen bekommt.

Die Thatsache also jener neuen Umkehrung des wahren Verhältnisses, die mit dem Menschen gesetzt war, oder daß mit dem Menschen eine neue Ordnung der Dinge angefangen, eine andere, als ursprünglich beabsichtet war, diese ist hinlänglich bezeugt, so sehr, daß die Philosophie selbst ein Zeugniß für sie ist. Was uns aber nun am nächsten liegt, ist die Art, wie diese Umkehrung bewirkt worden, den Hergang dieser Katastrophe bestimmter zu erkennen, wodurch wir denn der Beantwortung jener dritten Frage wieder näher treten.

Also, was bereits gezeigt worden, der Mensch, nämlich, wie ich sagte, der Mensch selbst, der Mensch, der in uns allen lebt, dieser konnte allerdings die Potenzen wieder in Spannung setzen, er war in diesem Sinn oder soweit — nur nicht über diesen Punkt hinaus, aber bis zu diesem war er — wie Gott. Nun beruht die Ruhe des Ganzen, der Bestand der wiederhergestellten Einheit eben darauf, daß jenes Princip, das in der ganzen Natur excentrisch gesetzt war, im Menschen aber wieder central geworden, in sein An-sich zurückgebracht ist, in diesem An-sich beharre. Wie dieses Tiefste, Innerlichste, Centralste der Gottheit in seiner Excentricität Anlaß und Grund der Unruhe, der Bewegung war, so ist es in seiner Centralität ebenso Grund der Ruhe, des Endes der Bewegung, des göttlichen Sabbaths. Aber mit eben diesem, wenn es wieder erregt wird, ist eine neue Bewegung, und zunächst wieder eine Spannung der Potenzen gesetzt, denn es ist die alle ausschließende (omnia excludens) und daher alle

in Spannung setzende. Nur ist zwischen dieser neu — zunächst im Bewußtseyn des Menschen — eintretenden Spannung und der früheren, die in der Schöpfung war, der große Unterschied: jene war eine göttliche, durch göttlichen Willen gesetzte, diese ist eine menschlich gesetzte, der Mensch hat sich also dabei selbst an die Stelle von Gott und zwar des Gottes gesetzt, der die Ursache der Spannung ist, und den wir den Vater genannt haben. Der Mensch greift dabei in das Majestätsrecht Gottes, er thut, was sich dieser allein zu thun vorbehielt, er setzt sich selbst an die Stelle des Vaters. Die tiefste Veränderung des früheren Verhältnisses ist also, daß der Vater gleichsam aus dem Spiel gesetzt, aus dem Proceß verdrängt wird, indem der Mensch Sich zur Ursache macht. Dieß mag fast zu kühn erscheinen; indeß bin ich theils genöthigt, jetzt dieses Verhältniß deutlich auszusprechen, denn nur dadurch wird es möglich, den wahren Unterschied der Mythologie und der Offenbarung zu zeigen, um den es demnächst sich handeln wird, theils aber wird sich dieser Gedanke durch alles Folgende so bestätigen, er wird in solcher Uebereinstimmung sich zeigen mit der Ansicht der Schrift und der Offenbarung selbst, daß er in der Folge keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen wird. Zuerst will ich nur wieder an jene merkwürdige Stelle in der Erzählung der Genesis erinnern, wo Gott von dem Menschen nach dem Fall sagt: Siehe Adam ist worden wie Einer von uns — eine Stelle, die nach der gewöhnlichen Uebersetzung: „Siehe Adam ist worden wie unser Einer" — völlig sinnlos ist, von der ich aber schon in den früheren Vorträgen über Philosophie der Mythologie[1] gezeigt habe, daß sie grammatisch und philologisch richtig sich gar nicht anders erklären läßt als auf die obige Weise: Siehe Adam ist worden wie Einer von uns, was genauer so ausgedrückt werden kann: similem oder parem se fecit uni ex nobis, oder auch: similem se gessit uni ex nobis, denn auch so erlaubt der Sprachgebrauch die Worte zu erklären. Dieser unus ex nobis, dieser Eine unter den göttlichen Personen, welche unter den Elohim verstanden, und deren wirkliche Pluralität, die übrigens der Einheit Gottes

[1] S. 165 und 166 des betreffenden Bandes. D. H.

als solchen keinen Eintrag thut, wenigstens hier nicht zu verkennen ist[1] — dieser Eine, dem sich der Mensch gleich setzte, oder an dessen statt, instar cujus er handelte, kann kein anderer seyn, als der die Spannung setzende, der im unmittelbaren Bezug zu jener Potenz, welche die Ursache der Spannung ist, stehende — der Vater. Indem sich aber der Mensch auf diese Weise zwischen den Vater und den Sohn eindrängte, indem er der den Sohn zeugenden Potenz (der väterlichen) sich bemächtigte, so hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt, und den Sohn, der ihm einwohnend sich ganz in ihm verwirklicht hatte, in seine Gewalt bekommen, und ebenso den Geist an sich gerissen. Dieß konnte aber nicht geschehen, ohne daß das Göttliche sich aus ihnen zurückzog, sie waren für den Menschen und im Verhältniß zu dem im menschlichen Bewußtseyn wiedererregten Princip nur noch Potenzen. Der Mensch hatte also nur noch ein Verhältniß zu diesen, d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie zuvor — im noch nicht bewegten,

[1] Es dient diese Stelle zum Beweis, daß man mit der bloßen Singularbedeutung des Worts אֱלֹהִים (vermöge eines sogenannten Majestätspluralis) wenigstens nicht überall und in allen Stellen ausreicht. Ich habe mich allerdings, und zwar durch Forschung, überzeugt, daß das Wort אֱלֹהִים ursprünglich wirklich nur Einen Gott bedeutet, und zwar den absolut Großen, den All-Gott, wie er sich dem menschlichen Bewußtseyn zuerst darstellte. Der Ursprung dieses Namens muß wohl in ein sehr hohes Alterthum zurückgehen, ja er muß der älteste der hebräischen Sprache gewesen seyn, sonst hätte er nicht mit solcher Beständigkeit bis in die späteste Zeit sich erhalten können. Aus dieser ursprünglichen Singularbedeutung folgt nun aber nicht, daß in einer späteren Zeit die Pluralbedeutung, die das Wort der grammatischen Form nach hat, hervortreten konnte, wie besonders in der hier und der früher erwähnten Stelle. Ich bin gerade am weitesten von der Meinung entfernt, welche in den ersten Kapiteln der Genesis vormosaische, ja — vorabrahamische Urkunden sehen wollte. Dem widerspricht schon ihr Inhalt, der offenbare Antithesen gegen spätere, z. B. parsische Lehren, enthält. Jedenfalls gehören sie einer Zeit an, wo die Menschheit schon weit von jenem Allgott entfernt, dem eigentlichen Polytheismus anheimgefallen war, wo aber im Gegensatz mit diesem auch der Monotheismus sich bereits höher, zu einer geistigeren Bedeutung entwickelt hatte. Hier finde ich denn nicht unnatürlich, Stellen, wie die angeführte, in dem schlichten und einfachen Sinn zu erklären, den sie sprachgemäß darbieten. — (Vergl. hierzu Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 161 ff. D. H.)

rein wesentlichen Bewußtseyn — der Monotheismus, so ist ihm jetzt der Polytheismus natürlich (dieß die Absicht, daß nichts Gemachtes, Künstliches). Der Proceß, der mit der gesetzten Spannung im Bewußtseyn beginnt, ist ein theogonischer zwar — denn die Potenzen, die ihn bewirken, sind die an sich theogonischen — aber zugleich ein völlig außergöttlicher, nur noch natürlicher, in welchem sich auch die Potenzen nur noch als natürliche Potenzen verhalten, es ist der Proceß, den wir als Proceß des Heidenthums oder der Mythologie bereits kennen. Der Apostel Paulus hatte also ganz Recht, wenn er zu denen, die ehemals Heiden waren, sagte: Ihr waret ohne Gott in der Welt, ihr wart einer Bewegung hingegeben und untergeordnet, von der Gott ganz ausgeschlossen war, ihr waret ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, dem göttlichen Leben völlig entfremdet[1].

Ich setze nun diesen Fortgang in unserer Entwicklung näher auseinander.

Wenn der Mensch das in ihm zu ruhen bestimmte Princip, in dessen Ueberwindung die höheren Potenzen sich verwirklicht und zu Persönlichkeiten befreit haben, wenn er dieses Princip wieder erweckt, so ist die erste natürliche Folge davon, daß die höheren Potenzen wieder entwirklicht, als bloße Potenzen gesetzt werden, und zwar nun nicht mehr als göttliche oder relativ außergöttliche, sondern als wirklich außergöttliche Potenzen. Denn indem der Mensch es ist, der sie in Spannung setzt, trennt er sie zugleich von Gott. Sie behalten zwar innerlich ihre göttliche Bedeutung, äußerlich aber und in der Spannung, worin sie sich aufs neue befinden, sind sie außergöttliche Mächte. Die zweite Potenz also kann zwar nicht aufhören in sich Persönlichkeit zu seyn oder das Bewußtseyn ihrer Gottheit zu behalten, aber ihrem Seyn nach ist sie außergöttlich geworden, und im Bewußtseyn des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Princip, das nicht seyn sollte, gegen dieses ist sie wieder bloße Potenz. Und dasselbe gilt natürlich auch von der dritten Persönlichkeit, dem Geist, der, ebenfalls außer Gott gesetzt, actu nicht mehr göttliche Persönlichkeit ist, sondern

[1] Ephes. 4, 18.

nur noch außergöttliche Potenz, bloß kosmischer Geist. Als diese nur noch natürlichen Potenzen sind sie die Ursachen eines Processes, dessen Hauptbestimmungen diese sind: 1) daß er bloß im Bewußtseyn vorgeht, denn in diesem ist die Spannung, dieses ist aus der Einheit gesetzt, und um das Bewußtseyn ist es in der ganzen Schöpfung zu thun — dieses also muß durch einen zweiten, dem ursprünglichen analogen Proceß wieder geheilt und hergestellt werden; 2) der Proceß selbst ist ein bloß natürlicher, an dem die Gottheit als solche keinen Theil hat, von dem sie sogar ausgeschlossen ist. Dennoch ist dieser Proceß, inwiefern durch ihn das Gott Setzende des Urbewußtseyns wiederhergestellt werden soll, ein theogonischer, Gott (im Bewußtseyn) erzeugender zu nennen; die Mächte, welche Ursachen des Processes, sind als theogonische Mächte anzusehen, selbst ohne B auszunehmen. Denn an sich, d. h. wie es im menschlichen Bewußtseyn der Idee nach ist, ist es das Gott setzende oder das, woran dem Bewußtseyn der verwirklichte Gott haftet, es ist als das Hypokeimenon, die Materie des ganzen ursprünglich Gott setzenden Processes (der Schöpfung), als solches ist es die Materie des Gottsetzens, *τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ*, wie es der zugleich klarste und tiefsinnigste der Apostel nennt, indem er sagt: derjenige sündige nicht, in welchem es bleibe[1]. (Wir haben somit in dem *σπέρμα τοῦ θεοῦ* wörtlich jenes Princip, von dem wir schon früher sagten, daß es sich während des Processes als die Materie des Gottsetzens verhalte). Bekanntlich ist im Alten und Neuen Testament die Sünde, die *ἁμαρτία, κατ' ἐξοχήν* das Heidenthum, die Abgötterei. Wenn also der Apostel sagt: derjenige sündige nicht, in welchem das Gott setzende Princip, *τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ*, bleibe, so folgt hinwiederum, daß das Heidenthum, der Abfall von dem wahren Gott, seinen Ursprung eben darin hatte, daß das Gott setzende Princip, der theogonische Grund, im menschlichen Bewußtseyn nicht inwohnend geblieben, daß er aus seiner Innerlichkeit oder Immanenz wieder hervorgetreten, — wirkend, und so die reale Ursache einer Wiederaufhebung der im Bewußtseyn beabsichtigten göttlichen Einheit,

[1] 1 Joh. 3, 9.

und mittelbar eines neuen, diese Einheit wieder herstellenden, insofern theogonisch zu nennenden Processes geworden ist. In seinem Wiederhervortreten ist dieses Princip das die göttliche Einheit Aufhebende, insofern Gott Negirende. Aber eben das, was in seinem außer-sich-Seyn das Gott Negirende ist, wird, in sein an-sich-Seyn zurückgebracht, d. h. selbst wieder negirt, zum Gott Setzenden, und zwar zum Gott actu Setzenden. Auch hier, in diesem neuen Proceß, ist die zweite Potenz, durch welche Gott alles geschaffen, die vermittelnde. Es kommt also vorzüglich darauf an, das Verhältniß und die Stellung dieser vermittelnden Potenz zu bestimmen. Jene Zurückbringung wäre allerdings unmöglich, das menschliche Bewußtseyn einer unvermeidlichen Selbstzerstörung ausgesetzt, wenn nicht die Potenz, die durch ihre Natur das B zu überwinden und zu negiren angewiesen ist, wenn diese ihre Beziehung zu demselben nicht behielte, sich gleichsam mit in diesen Proceß einschlöße und in ihm ausharrte. Die Potenz kann sich nicht versagen, eben weil sie in der Gewalt des Menschen ist, außer sie müßte das menschliche Bewußtseyn sich vernichten und zerstören lassen, was aber ebensowenig dem Willen des Vaters als ihrem eignen gemäß wäre, der Mensch reißt sie also mit sich fort in den nothwendigen Proceß, nur wenn sie ihn aufgeben könnte, würde sie sich dieser Nothwendigkeit entziehen, aber sie kann von dem Menschen nicht lassen, und muß ihm daher in die Gottentfremdung folgen, selbst außergöttliche Potenz werden, um in den Proceß einzugehen, durch den das menschliche Bewußtseyn wieder in das Gott setzende zurückgebracht werden soll. In diesem Proceß hat sie zunächst keine andere Funktion als die, welche sie auch in der Schöpfung gehabt hat, nämlich das entgegenstehende Princip zu überwinden, es zu überwinden vermöge einer bloß natürlichen oder nothwendigen Wirkung. Indem sie dieß thut, befreit sie auf der einen Seite das menschliche Bewußtseyn von der tödtlichen Gewalt des Princips, das sich in ihm (im menschlichen Bewußtseyn) wieder erhoben, auf der andern Seite macht sie sich zum Herrn eben dieses Princips und damit zum Herrn des Gott entfremdeten Seyns, und weil sie nun nicht mehr (wie in der Schöpfung) durch göttliche Wirkung, d. h. durch

Wirkung des Vaters, sondern durch eigne Wirkung, insofern unabhängiger Herr des Seyns ist, so kann sie mit dem Seyn anfangen, was sie will.

Die durch den Menschen verursachte Spannung hat den Sohn von dem Vater getrennt, sie hat ihn in ein Seyn versetzt, das er nicht von Gott oder dem Vater hat, das ihm von dem Menschen gegeben ist, das ihn aber eben darum von dem Vater frei macht. Vermöge dieses Seyns, das er vom Menschen hat, und in diesem Seyn, als diese außergöttliche Persönlichkeit ist er gerade so des Menschen Sohn, wie er als göttliche der Sohn Gottes ist. Hier erklärt sich jener Ausdruck, mit dem Christus im Neuen Testament sich gewöhnlich selbst bezeichnet. Man hat sich von jeher Mühe gegeben, diesen Ausdruck zu erklären, aber Sie sehen selbst, daß er nur im Zusammenhang unserer Ansicht seine volle Bedeutung erhält. Die zweite Persönlichkeit heißt des Menschen Sohn, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (ich bemerke, daß im Neuen Testament nach einem bekannten Hebraismus der Mensch wohl auch *υἱὸς ἀνθρώπου*, aber niemals *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* heißt, überall bedeutet *υἱὸς ἀνθρώπου* wirklich bloß Mensch, am bestimmtesten Ebr. 2, 6., nirgends aber kommt *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in der bloßen Bedeutung für Mensch vor), die zweite Persönlichkeit heißt des Menschen Sohn, weil sie als in ihrer Selbständigkeit und Außergöttlichkeit allein durch den Menschen gesetzt ist[1].

Nun mußte sich Ihnen aber schon bisher unwillkürlich die Frage

[1] In der neueren Philosophie ist es seit Kant schon hergebracht, Christus sich als den Urmenschen, als den Menschen par excellence, als den urbildlichen Menschen zu denken, um einerseits ihm nicht mehr als bloße Menschheit zuzugestehen und andererseits ihn doch über die anderen Menschen stellen, ihm die Einzigkeit zuschreiben zu können, die man ihm gegenüber von der gesammten Menschheit nicht wohl abstreiten kann. Allein in dieser Bedeutung genommen wäre der Name „des Menschen Sohn" vielmehr ein titulus excellentiae, ein Ausdruck seiner Hoheit, als seiner Erniedrigung. Aber der Zug von Schwermuth, der gleichsam jederzeit auf dem Gesicht des Sprechenden wahrzunehmen ist, wenn er sich des Menschen Sohn nennt, widerspricht jeder Erklärung, die einen Titel der Hoheit darin sehen wollte.

aufdringen: wenn die Welt durch die That des Menschen — jene Urthat, welche die Uebertretung *κατ᾽ ἐξοχήν* ist, wenn durch diese That die Welt außer Gott (extra Deum) gesetzt ist, wie kommt es, daß diese Welt dennoch fortbesteht, und ebenso die Potenzen, deren Herrschaft der Mensch anheimfällt, doch noch ihre Gewalt behalten und nicht ganz in nichts verschwinden oder zurückgehen? Denn die Welt und die sie erzeugenden Potenzen sind doch ursprünglich nur durch den Willen des alles in allem Wirkenden (*τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργοῦντος*), und würden aufhören zu seyn, wenn dieser Wille zu wirken aufhörte. Ich antworte hierauf: Allerdings wirkt auch dieser Wille nach der eingetretenen Entfremdung fort, aber ohne das Entfremdete darum zu **wollen**, er wirkt fort, aber als Unwille, oder, wie die Schrift dieß ausdrückt, als göttlicher Zorn. Diese ganze außergöttliche Welt ist die Welt des göttlichen Unwillens, alle Menschen, Juden und Heiden, wie der Apostel [1] ausdrücklich sagt, sind *τέκνα φύσει ὀργῆς*, von Natur Kinder des göttlichen Unwillens, d. h. gleichsam aus dem Stoff des göttlichen Unwillens gebildet. Gott wirkt noch diese Welt, aber nicht, wie ursprünglich, ihr so-Seyn, die Art ihres Seyns, die ihm vielmehr entgegen ist, er wirkt also nur die Substanz dieser Welt, nicht ihre Form, soweit sie eine außergöttliche ist. — Trotz der Katastrophe bleibt das Seyn der Welt, die Substanz, noch bestehen. Das könnte sie nicht, wenn nicht jener Wille, durch den Gott die Grundlage der Schöpfung setzt, in ihr bliebe. Aber dieser Wille Gottes ist jetzt von Gottes Seite nicht mehr Wille, sondern Unwille (wenn wir diesen Willen früher auch schon Unwillen nannten, so war er dort in einem anderen Sinne Unwille als hier: dort drückte er aus, daß nur nicht der finale Wille Gottes in ihm sey, hier aber ist er uns der Unwille Gottes in keinem anderen Sinn, als in welchem auch die Schrift von der *ὀργὴ θεοῦ* spricht). Gott wirkt also die Welt als eine, die zwar nicht seiner Macht, aber die seinem Willen entfremdet ist, seinem Willen nach ist er vielmehr von ihr ab- als ihr zugewendet, er wirkt sie, aber nicht mehr als Vater, als solcher ist er von ihr

[1] Eph. 2, 3.

zurückgetreten, und ein Verhältniß zu ihm als *Vater* ist erst durch den Sohn wieder möglich. Dieß ist die tiefe Lehre der Schrift von dem göttlichen Zorn, die eine verflachende Auslegung vergebens auszulöschen gesucht hat. Der Wille, der in B ist, und durch den die Welt fortbesteht, ist nun ein vom Menschen erregter, aufgereizter, entzündeter — nicht mehr der ursprüngliche, sondern der aus seiner Ruhe wieder aufgeweckte. Allerdings also hätte es in der Macht des Vaters gestanden, nachdem das Seyn ihm durch den Menschen entfremdet worden (das *gesammte* Seyn, denn auf den Menschen war alles berechnet, und wenn der, in welchem das Ziel und das Ende aller Dinge lag, sich der göttlichen Einheit entzog, mußte ihm das ganze Seyn in diese Gottentfremdung folgen), nachdem dieß geschehen, stand es allerdings in der Macht des Vaters, das Seyn überhaupt, das ganze Seyn zurückzunehmen, aber vielmehr hätte er dann gleich die Schöpfung nicht gewollt, das Zurücknehmen ist nicht in Gottes Art, sondern nur das Hinausführen, im Gegentheil aber hat er gleich die Schöpfung nur gewollt in Hinaussicht auf jene Persönlichkeit, die auch außer Gott gesetzt und der wirklichen Gottheit beraubt, *von dem Seyn nicht läßt*, welches sie durch ihre Natur angewiesen ist zu suchen und ins Wesen zurückzubringen. Nur in dieser Voraussicht und in dem Vorsatz, dem verlorenen (aus Gott gefallenen) Seyn diese Persönlichkeit zur Wiederbringung zu geben, konnte er überhaupt die Welt wollen. Es ist also dem göttlichen Willen gemäß, daß die das B negirende Potenz ihre Beziehung zu demselben behält, um dieses widergöttliche Princip, welches eigentlich nur das Princip des göttlichen Unwillens selbst ist, um dieses Princip zu überwinden und wieder zu versöhnen, so daß das Verhältniß zu Gott als *Vater* hergestellt werde. Jener Umsturz, dessen Schuld der Mensch trägt, war die Ursache, daß der Sohn, aufs neue — in einer zweiten, durch den Menschen verursachten Umkehrung — seiner Herrlichkeit entsetzt, in einem neuen Proceß alles wiederbringen mußte, oder vielmehr sich entschloß, den Menschen, den er nicht verließ, obgleich er eigentlich der *Feind* seiner Herrlichkeit war, in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er ursprünglich bestimmt war, zurückzu-

bringen. Diese neue Suspension der Verherrlichung des Sohns ändert daher nichts an dem eigentlichen, letzten Ziel der Schöpfung, das ein von Ewigkeit vorgesehenes und vorbestimmtes war.

Die Wirkung des Vaters für sich konnte nie weiter gehen, als bis zur Erzeugung jener im Menschen vorgesehenen Einheit, durch welche alles in Gott beschlossen und vollendet ist, und wenn diese Einheit zerbrochen wurde, so konnte sie der Vater, der überhaupt nicht in den Proceß, am allerwenigsten in einen außergöttlichen, eingehen kann, nicht wiederherstellen, — dieß konnte nur durch den Sohn geschehen, der durch eben diese Zerbrechung außer den Vater und als von diesem unabhängige Persönlichkeit gesetzt wurde. Nur in der Hinaussicht auf den Sohn als selbständige Persönlichkeit konnte daher der Vater, d. h. der, bei dem es ursprünglich stand, überhaupt eine Welt, d. h. ein Seyn außer sich (praeter se) wollen. — Bemerken Sie es wohl: Vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns (denn der Sohn ist allerdings schon mit in der Schöpfung als eigentlich demiurgische Ursache, obgleich erst am Ende der Schöpfung auch als Sohn verwirklicht) vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns war eine bloße Welt des unbeweglichen, in diesem Sinn ewigen und unveränderlichen Seyns möglich, nicht diese Welt des freien, beweglichen Seyns, das wir erst als das wahrhaft geschöpfliche ansehen, weil damit das Geschöpf erst unabhängig von dem Schöpfer und frei gegen ihn — nicht in ihm, sondern außer ihm (auch extra ipsum), ihm selbst als ein freies gegenübersteht. Diese Welt des freien, beweglichen Seyns, welche erst die eigentliche Welt des Menschen ist, war nur vermöge des Sohns möglich, von dem daher gesagt ist: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα,* in ihm, d. h. in der Hinaussicht auf ihn, ist alles geschaffen[1]; *ἐν* ist hier nicht gleichbedeutend mit *διά*, sonst heißt es wohl von dem Sohn: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,* alles ist durch ihn geworden, hier aber ist von dem Sohn die Rede, wie er nur erst im Gedanken des Vaters, vor der Schöpfung war, *ἐν* hat hier die Bedeutung, daß auf den Sohn gerechnet war, gerechnet

[1] Col. 1, 16.

insofern, als der Vater voraussah, daß das unausbleiblich Verlorene, sich ihm Entziehende des Sohns wegen doch nicht verloren seyn würde. Der Vater erschafft das concrete, mannichfaltige Seyn nur, um eben dieses Seyn, von dem er voraussieht, daß es von ihm abfallen, sich ihm entziehen wird, dem Sohn als selbständiger, von ihm unabhängig gewordener Person zu übergeben, wie denn Christus ohnedieß wiederholt bezeugt: *πάντα παρεδόθη μοι παρὰ τοῦ πατρός μου*, mir ist alles übergeben von meinem Vater [1]. Dieß bezieht sich nicht auf jenes ursprüngliche Uebergeben des Seyns an den Sohn in der Schöpfung, wo nämlich der Vater will, daß das Seyn, das ursprünglich nur bei ihm ist, auch des Sohnes (und des Geistes) sey, wo es also dieser auch besitzt, aber nur in Gemeinschaft mit dem Vater — nicht als ein ihm übergebenes, ihm überlassenes, worauf der Vater eigentlich keinen Anspruch mehr macht. Darin, daß der Vater dem selbständig gesetzten Sohn die Welt übergibt, darin liegt, daß er selbst, unmittelbar wenigstens, nichts mehr von ihr will.

Ueberhaupt also haben wir jetzt zwei Zeiten zu unterscheiden. 1) Die Zeit oder den Aeon des Vaters, da das Seyn noch ganz in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch nicht als selbständige Persönlichkeit gesetzt, sondern nur in dem Vater ist. 2) Die Zeit des Sohns; diese ist die ganze Zeit dieser Welt. Denn da die Katastrophe eintritt, sowie die Schöpfung vollendet ist, so können wir sagen: die Zeit des Sohns ist die ganze Zeit seit der Schöpfung, da nämlich der Sohn seit dieser, als selbständige Persönlichkeit außer dem Vater, derjenige ist, dem der Vater alles Seyn übergeben hat. Die ganze nächstfolgende Geschichte ist also nur die Geschichte dieser zweiten Persönlichkeit, und mit dieser werden wir uns fortan allein beschäftigen.

Aber auch in der Geschichte dieser Persönlichkeit, in der Zeit des Sohns, sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden.

Wenn nämlich nun der Mensch in die Gewalt des B gefallen, wenn dieses Princip des göttlichen Unwillens offenbar geworden ist, da es in der Tiefe hätte bleiben sollen, in die es durch die Schöpfung

[1] Luk. 10, 22. Matth. 11, 27.

gesetzt war — im Anfang also, wo die ganze Macht des Princips noch ungebrochen besteht, da ist natürlich jene versöhnende und vermittelnde Persönlichkeit in die höchste Negation und Einschränkung, im Stande des Leidens gesetzt, denn jede Negation ist ein Leiden, jede Entherrlichung ein πάσχειν, wie sprachgemäß nachzuweisen durch die bekannte Stelle [1], wo gesagt ist: wenn ein Glied leidet, leidet das Ganze mit, so aber ein Glied verherrlicht wird, freut sich das Ganze mit — hier ist also Leiden Gegensatz des δοξασθῆναι, des Verherrlichtseyns. Die zweite Persönlichkeit ist aus ihrer δόξα, der Herrlichkeit, die sie bei und mit dem Vater hatte, gesetzt, im Zustand des tiefsten Leidens, der Passivität, wo sie gar keinen Raum mehr hat, im menschlichen Bewußtseyn vom Seyn vorerst ganz ausgeschlossen, darum auch unfrei, so daß sie nicht nach ihrem Willen, sondern nur ihrer Natur gemäß, als das wirken Müssende wirken kann (sie ist auf den Punkt zuzurückgesetzt, wo sie im absoluten Anfang der Schöpfung war), aber eben dieses Leiden, dieser negative Zustand, in den sie gesetzt ist, gibt sie um so mehr sich selbst, führt sie in sich selbst zurück. Aber erst muß sie sich durch eine bloß natürliche und nothwendige Wirkung wieder zum Herrn dieses ungöttlichen Seyns machen, was nur durch einen Proceß geschehen kann, wo sie also bloß als unfrei wirkende Potenz sich verhalten kann. Diese Zeit, in der sie nicht nach ihrem Willen, sondern ihrer bloßen Natur nach wirken muß, ist die Zeit des Heidenthums. Diese Zeit ihres Leidens ist auch aufs bestimmteste im Alten Testament angedeutet, z. B. in jenem berühmten Kapitel, das unter den Jesaianischen steht. Dort wird der Messias (dieß ist der Name der zweiten Persönlichkeit im Alten Testament, der Sohn heißt nämlich der Gesalbte, als der von Anfang, ja vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn alles Seyns Bestimmte, denn der bloß zum König Gesalbte ist noch nicht wirklich König, wie David noch nicht König war, nachdem Samuel ihn gesalbt hatte, sondern es erst wurde, als Saul Leben und Thron verlor), da also — bei Jesaias — wird der Messias vorgestellt — nicht als zukünftig leidend (wie dieses Kapitel bis jetzt einseitig erklärt worden, von denen nämlich, die überhaupt die

[1] 1 Cor. 12, 26.

messianische Bedeutung noch festhalten), es ist nicht, wenigstens nicht ausschließlich, von seinem künftigen, es ist von seinem gegenwärtigen Leiden die Rede, der Messias ist leidend vom Anfang der Welt her, während der ganzen Zeit der herrschenden Finsterniß (so wird im Alten und Neuen Testament die Zeit des herrschenden Heidenthums bezeichnet) — er wird mit einem schwachen, nur eben aufschießenden Reiß, mit einer Wurzel verglichen, die aus dürrem Erdreich nur eben erst hervorzubringen anfängt. (Die übrigen Züge dieser Darstellung kann ich hier nicht verfolgen, und verweise deßhalb auf meine Vorlesungen über Philosophie der Mythologie[1]).

Also in der Zeit des Sohns sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden: a) die Zeit seines Leidens während der ganzen Zeit des Heidenthums, wo er als eine vom Seyn ausgeschlossene, in die höchste Negation versetzte Potenz nur eben erst wieder sich zum Herrn des ungöttlichen Seyns zu machen hat, was erst am Ende des Processes geschieht, der die ganze Zeit des Heidenthums hindurch im Bewußtseyn der Menschheit fortdauert. Da erst, wenn diese Potenz sich wieder zum Herrn des Seyns gemacht, sieht sie sich in der Freiheit, mit diesem Seyn nach ihrem Willen zu handeln, nämlich es für sich zu behalten oder das theuer erworbene und erkaufte wieder dem Vater zu unterwerfen. Damit also, mit diesem Moment der Freiheit der zweiten Persönlichkeit, beginnt eine neue Zeit, wo sie, wieder zum Herrn des Seyns geworden, mit freiem Entschluß handeln, also mit dem Seyn thun kann, was ihrem göttlichen Willen gemäß ist. Diese Zeit ist die Zeit ihrer Erscheinung im Christenthum, der Inhalt dieses ihres freiwilligen Thuns der Inhalt der Offenbarung. Hiermit habe ich Ihnen zugleich den Standpunkt, den Umfang und den Weg unserer ganzen folgenden Entwicklung in einem kurzen Umriß vor Augen gelegt, halten Sie diesen Ihnen in die Hand gegebenen Faden fest, so werden Sie leicht und stets vollkommen orientirt durch das Labyrinth der weiteren Untersuchung mir folgen.

Indessen ist also hier der Uebergang zur Philosophie der Mythologie, und es ist durch die so eben dargestellte geschichtliche Folge zugleich näher bestimmt und von einer anderen Seite gezeigt worden,

[1] Siehe den betreffenden Band S. 315 ff. D. H.

in sich schließt), ohne also gerade diese Vergleichung zu adoptiren, muß man doch sagen, daß jener Aberglaube in der That nur das Corrumpirte einer höheren Idee ist. Der Artikel jenes weitverzweigten und in der Menschheit, wie es scheint, unvertilglichen Aberglaubens sind drei, nämlich folgende: 1) daß der Mensch in gewissen Fällen oder unter gewissen Bedingungen eines unmittelbaren Einflusses auf die Natur durch seinen bloßen Willen, ohne körperliche Mittel, fähig sey — Glaube an Magie so alt, wie es scheint, als die Menschheit selbst —; 2) daß dem Menschen, ebenfalls unter gewissen Bedingungen, doch vorzüglich inwiefern er selbst ein wiedergeborner ist und die ursprüngliche göttliche Natur in sich wieder befreit hat, die Mittel gegeben seyen, auch das Reich der Natur vom Fluche zu erlösen, das in ihr verborgene oder untergegangene Geheimniß wieder herauszukehren, und durch eine wahre Wiedergeburt in ihr selbst ein himmlisches, befreiendes Wesen hervorzubringen, das auch die verfinstertste Materie wieder verklären, veredeln und so partiell in der Natur gleichsam das goldene Zeitalter wiederherzustellen vermöge — Glaube an mögliche Verwandlung besonders der unscheinbaren Metalle in das höhere, in das Lichtmetall, das Gold, durch eine Art von organischer Metamorphose oder einen wahren Zeugungsproceß, zu dem sich jene aus der Natur selbst gezogene himmlische Tinktur als das Sperma verhalte —; 3) Glaube an die Möglichkeit, daß durch eben diese Tinktur auch der Körper immer wieder verjüngt, vor Krankheiten bewahrt und eines unbestimmbar hohen Alters fähig gemacht werde. Diese drei Artikel eines Aberglaubens, der neben einigen starken eine Menge schwacher Geister verführt hat, sind allerdings nur die débris, die Trümmer, oder, wenn man will, die dunkeln Erinnerungen eines wirklichen ursprünglichen Bewußtseyns, dessen sich auf solchen Wegen wieder zu versichern, umsonst versucht wurde. Das erste Verhältniß des Menschen zu der Natur war in der That ein magisches. Das Wort Magie bedeutet nichts anderes als das Wort Macht, potentia, ja es ist (zufolge der bekannten Verwandtschaft der persischen Sprache mit den germanischen Sprachen) nur Ein Wort, die lauterste Macht aber ist der Wille, und was ein

Mensch durch sein bloßes stilles Wollen ohne äußere Bewegung, ja vielmehr durch Nichtbewegung, wirkt, das hat er magisch zu wirken gedacht. Nun war der Mensch eigentlich bestimmt, nicht sich zu bewegen, und durch sein bloßes, d. h. bewegungsloses, innestehendes Wollen die Natur mit dem Schöpfer zu vermitteln. Davon also, von diesem ursprünglichen allerdings magischen Verhältniß des Menschen zur Natur schreibt sich der erste Artikel jenes Aberglaubens, der Glaube an Magie her. — Nachdem der Natur durch den Menschen, der anstatt als leitende Verbindung vielmehr als isolirtes Medium sich zwischen sie und das göttliche Leben stellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht ist und sie doch nicht ins Nichts zurückgehen konnte, so war sie genöthigt, sich als eine eigne, von Gott getrennte Welt zu constituiren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt versagt war, worin jedes Einzelne der Natur eingehen sollte, so mußte nun jedes in seiner Selbstheit, in einem starren für-sich-Seyn und in Vereinzelung hervortreten, indem es aufhörte Moment eines höheren Lebens zu seyn, wodurch es eben, wie der Apostel sich ausdrückt [1], der Eitelkeit unterworfen wurde; denn eitel, d. h. leer, inhaltslos ist alles Einzelne, inwiefern es für sich seyn will. Ein allgemeiner Egoismus, der das herrschende Princip des Naturlebens ist, bemächtigte sich der Natur und wendete sich nun zuerst gegen den Menschen selbst, den sie gleichsam als zwecklos geworden (als unnütz zu dem Zweck, der durch ihn erreicht werden sollte) und als überflüssig betrachtet, und darum schonungslos über ihn und seine Werke hinwegschreitet. Wenn indeß in der Natur selbst ein Sehnen nach dem vollkommeneren Zustand ist, ein ängstliches Harren, wie der Apostel sagt, nach der Befreiung von dem Dienst des vergänglichen Wesens, und da sie gleichsam ein beständiger Vorwurf für den Menschen ist, da in diesem selbst das nie ganz ausgelöschte Gefühl ist, daß er seiner Bestimmung nach der Naturheiland seyn sollte, und da er selbst zur Wiedergeburt aufgefordert ist, so ist es begreiflich, daß er auch eine partielle Wiedergeburt der Natur für möglich hält, ein Glaube, der der Alchemie zu Grunde liegt, und mit dem alsdann die dritte Hoffnung

[1] Röm. 8.

sich verband, durch Entfernung des Zufälligen und Unwesentlichen der Naturdinge, namentlich durch künstliche Bewirkung einer Art von Verwesung der Metalle, aus welcher die reine Lichtgestalt hervortreten sollte, auch zugleich einen Vortheil für sich selbst, ein Mittel der Unsterblichkeit, oder doch einer unbestimmten Lebensverlängerung zu finden. Auf diese Weise also zeugen selbst diese verkehrten Bestrebungen von der Thatsache eines ursprünglichen Seyns, das verändert worden, eines ursprünglich anderen Verhältnisses des Menschen zu der Natur. Ein an sich wahres Grundgefühl wurde zu einem trügerischen und verderblichen Spiel mißbraucht. Bekanntlich wurde jenes Grundwesen der Natur der Stein der Weisen genannt; auch der Alchemist nennt sich einen Philosophus, ja Philosophus *κατ' ἐξοχήν*, Philosophus per ignem. Allerdings hat auch die Philosophie zu ihrem höchsten Zweck, jenes zerrissene Bewußtseyn wiederherzustellen. Aber der wahre Philosoph bescheidet sich, daß jenes Bewußtseyn selbst nur ideal, für den Begriff wiederherzustellen ist; auch er strebt dahin, die sich gegenseitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erscheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, was nur geschehen kann, indem er sie zunächst als Momente des menschlichen Bewußtseyns begreift (wie der frühere transscendentale Idealismus in der Natur nur eine Geschichte des Selbstbewußtseyns erkannte). Diese Ansicht, die meinem System des Idealismus zu Grunde liegt, in welcher die Methode bereits erfunden ist, die später in größerem Umfang angewendet wurde, war darum keineswegs falsch, weil sie nicht die letzte, die absolut höchste war[1]. Das menschliche Bewußtseyn war eben auch nach der ursprünglichen Intention das Mittel, das Medium, durch welches die ganze Natur zu ihrem Bestand, d. h. zu ihrer Wahrheit, erhoben werden sollte, also noch jetzt liegt die letzte Wahrheit der ganzen Natur im Selbstbewußtseyn des Menschen. Die wahrscheinlichste Herleitung des Worts *σοφός*, *σοφία* bleibt noch immer von dem Wort *σόος*, ganz, heil, unversehrt. Die wahre Philosophie geht nur auf das Ganze, und will das Bewußtseyn in seiner Ganzheit, Integrität wiederherstellen. Der Philosoph, der seinen

[1] Vergl. hierzu die Aeußerung über dieses System im Kritischen Journal Band 1, S. 35. D. H.

Beruf erkennt, ist der Arzt, der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseyns wieder verbindet und mit sanfter, langsamer Hand zu heilen sucht. Dieß ist freilich ein langwieriger Proceß, und etwas, das nicht leicht durch einen Vortrag bewerkstelligt werden kann. Die Wiederherstellung ist um so schwieriger, da die meisten gar nicht geheilt seyn wollen und, wie unglückliche Kranke, schon ein ungeberdiges Geschrei erheben, wenn man sich ihren Wunden nur nähert; in diesem ungeberdigen Geschrei besteht großentheils, was man als sogenannte Polemik gegen tiefere Philosophie von dem Vulgus bloß nomineller Philosophen sowie der offenbaren und selbsterklärten Nichtphilosophen zu vernehmen bekommt.

Die Thatsache also jener neuen Umkehrung des wahren Verhältnisses, die mit dem Menschen gesetzt war, oder daß mit dem Menschen eine neue Ordnung der Dinge angefangen, eine andere, als ursprünglich beabsichtet war, diese ist hinlänglich bezeugt, so sehr, daß die Philosophie selbst ein Zeugniß für sie ist. Was uns aber nun am nächsten liegt, ist die Art, wie diese Umkehrung bewirkt worden, den Hergang dieser Katastrophe bestimmter zu erkennen, wodurch wir denn der Beantwortung jener dritten Frage wieder näher treten.

Also, was bereits gezeigt worden, der Mensch, nämlich, wie ich sagte, der Mensch selbst, der Mensch, der in uns allen lebt, dieser konnte allerdings die Potenzen wieder in Spannung setzen, er war in diesem Sinn oder soweit — nur nicht über diesen Punkt hinaus, aber bis zu diesem war er — wie Gott. Nun beruht die Ruhe des Ganzen, der Bestand der wiederhergestellten Einheit eben darauf, daß jenes Princip, das in der ganzen Natur excentrisch gesetzt war, im Menschen aber wieder central geworden, in sein An-sich zurückgebracht ist, in diesem An-sich beharre. Wie dieses Tiefste, Innerlichste, Centralste der Gottheit in seiner Excentricität Anlaß und Grund der Unruhe, der Bewegung war, so ist es in seiner Centralität ebenso Grund der Ruhe, des Endes der Bewegung, des göttlichen Sabbaths. Aber mit eben diesem, wenn es wieder erregt wird, ist eine neue Bewegung, und zunächst wieder eine Spannung der Potenzen gesetzt, denn es ist die alle ausschließende (omnia excludens) und daher alle

was wir aus allgemeinen Grundsätzen schon früher abgeleitet haben, daß und inwiefern die Philosophie der Mythologie der Philosophie der Offenbarung vorausgehen müsse. Es ist aber genug, wenn die Hauptmomente des mythologischen Processes dargestellt, zumal aber, wenn die Mythologie erzeugenden Ursachen oder Potenzen in dem mythologischen Bewußtseyn nachgewiesen werden. Dieses Bewußtseyn der Ursachen findet sich aber besonders in der Mysterienlehre der Griechen, welche darum den unmittelbarsten Uebergang zur Philosophie der Offenbarung bildet.

Ich hebe zum Schluß noch die folgenden das Allgemeine des mythologischen Processes betreffenden Punkte hervor, die ich Ihnen hier ebenfalls nur wieder in die Erinnerung zurückrufe.

Der mythologische Proceß hat in Beziehung auf das menschliche Bewußtseyn keinen anderen Zweck, als es ins Gott Setzende, d. h. eben ins Menschliche, wieder zurückzubringen, es wieder zu heilen, soweit es auf diesem bloß natürlichen Wege geheilt werden kann. Die Ursachen dieses zweiten Processes sind daher dieselben wie die des ersten, der hier nur im menschlichen Bewußtseyn sich wiederholt. Dasselbe Princip, das im Anfang der Schöpfung schon zum Gott Setzenden des Bewußtseyns bestimmt war, dasselbe durchläuft hier denselben Weg — ins Gott Setzende — nur nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden. Als ein bloß im menschlichen Bewußtseyn sich ereignender, kann dieser Proceß natürlich nur durch Vorstellungen oder Erzeugung von Vorstellungen sich ankündigen und äußern. Diese Vorstellungen — die mythologischen — lassen sich, wie der Erfolg aller andern Hypothesen hinlänglich gezeigt hat, auf andere Weise nicht erklären — nicht als erfundene, nicht als erdichtete, nicht als durch eine bloß zufällige Verwirrung wohl gar einer vorausgegangenen Offenbarung entstandene; sie lassen sich vielmehr nur denken als nothwendige Erzeugnisse des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, sondern nur noch kosmische Bedeutung haben, gefallenen menschlichen Bewußtseyns.

Die mythologischen Vorstellungen kommen nicht von außen in das Bewußtseyn, sie sind Erzeugnisse eines Lebensprocesses, wenn gleich eines falschen, wie könnten sie sonst mit dem Bewußtseyn sich so

verwebt zeigen, wie wir sie mit ihm verwebt finden, so daß ganze Völker eher die schmerzlichsten Opfer sich auferlegen, als daß sie diesen Vorstellungen entsagten? Sie sind ebensowenig bloß zufällige innere Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseyns in dem Sinne, daß sie durch irgend eine einzelne Thätigkeit des Bewußtseyns, z. B. die Phantasie, gesetzt würden. Sie sind Erzeugnisse der Substanz des Bewußtseyns selbst und darum so mit ihm verwachsen. Das Princip des Bewußtseyns ist gleichsam in sein vormenschliches Verhältniß wieder zurückgesetzt. Aus dieser Ansicht, die ich in den ausführlichen Vorträgen über Mythologie hinlänglich begründet zu haben glaube, erklärt sich vollkommen:

1) Der Glaube, den die in diesem Proceß befangene Menschheit jenen Vorstellungen schenkte. Eben weil der Proceß, in dem sich diese Vorstellungen erzeugten, vom Denken und von der Freiheit des Menschen ganz unabhängig — in diesem Sinn objektiv war, mußte sie diesen Vorstellungen vollkommenen Glauben schenken, sie ebenfalls für objektiv ansehen (wie denn eben darum das Bewußtseyn diese Vorstellungen häufig zuerst durch Handlungen, z. B. im Mylitta-Dienst, ausdrücken mußte. Denn wenn sonst dem Handeln das Denken vorausgeht, so waren diese Vorstellungen keine Sache des Denkens, die Vorstellungen kamen dem Denken zuvor, und trieben darum unmittelbar, vor einem Denken, zum Handeln). Die in diesem Proceß wirkenden Mächte oder Potenzen waren nicht bloß eingebildete, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen selbst; es war nicht etwa bloß die Gottesidee, wie man nach einer gewissen Philosophie sich vorstellen könnte, sondern die wirklichen, die realen, die theogonischen Potenzen selbst, dieselben, die auch in der Natur wirkten. Daraus erklärt sich denn

2) auch der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen, ihrer scheinbaren Widersinnigkeit unerachtet, dennoch offenbar mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen — ein Zusammenhang, der so viele verleitet hat, die Mythologie nur für eine künstlich ausgebildete Naturansicht, die Götter für bloße Personificationen von Naturkräften und Naturerscheinungen anzusehen. Dieser Bezug auf die Natur, diese Art von Aehnlichkeit, welche die mythologischen Wesen mit Naturwesen zeigen,

beruht darauf, daß dieselben welterzeugenden Potenzen, die in der Natur wirkten, hier im Bewußtseyn wirken. Dieser Zusammenhang ist also selbst ein natürlicher, nicht ein künstlicher, etwa daraus zu erklären, daß man eine Art von philosophisch-poetischer Naturforschung in der Urzeit annimmt.

Durch diese Ansicht eines unwillkürlichen und nothwendigen Processes, in dem die Mythologie entstanden, ist für die Geschichte der Menschheit eine völlig neue Thatsache gewonnen, wodurch jener bis jetzt ganz leere Raum erfüllt wird, bis zu dem keine Historie hinaufgeht, der Raum der im weitesten Sinne vorgeschichtlichen Zeit. Wenn gefragt wird, was die Menschheit in jener Zeit beschäftigt, aus welcher keine sichere Kunde eines äußeren Ereignisses zu uns gekommen, so ist darauf zu antworten: jene stille vorgeschichtliche Zeit war erfüllt von jenen ungeheuern Erschütterungen des menschlichen Gemüths und Bewußtseyns, welche die Göttervorstellungen der Völker erzeugten oder begleiteten; ja wenn die eigentlich äußere Geschichte der Völker, nämlich die durch äußere Ereignisse bezeichnete, erst anfängt, nachdem die Mythologie zu Stande gekommen, so können wir wohl hinzusetzen: der Aeußerlichkeit der Geschichte sind die Völker oder ist die Menschheit erst anheimgefallen, als sie aus jenem inneren Proceß mit nun fertigen und vollendeten Vorstellungen hervortrat; solange sie durch diesen Proceß innerlich beschäftigt, ganz nach innen gezogen war, wurden ihre äußeren Bewegungen selbst, z. B. die Wanderungen der Völker, nur durch jene inneren Vorstellungen bestimmt, so lange war die Menschheit in einer Art von ekstatischem Zustand, aus dem sie in den besonnenen, geschichtlichen Zustand erst später heraustrat. Ganz voreingenommen und beschäftigt mit jenen inneren Vorstellungen, hatte die Menschheit noch keinen Sinn für äußere Verhältnisse, oder diese äußeren Verhältnisse, z. B. die Scheidungen und Trennungen der Völker, wurden nur bestimmt durch innere Zustände.

Jener theogonische Proceß, der die ganze Menschheit ergriff, der durch die ganze hindurchging, hatte, wie jeder andere, seine Momente. Es läßt sich nachweisen, daß diese Momente an die verschiedenen Völker wie verschiedene Rollen vertheilt wurden. Mit jedem neuen, aus der allgemeinen Menschheit sich ausscheidenden Volke rückte der Proceß um

eine Stufe oder wenigstens Zwischenstufe weiter. Die verschiedenen, zuerst im Lichte der Geschichte hervortretenden Völker sind verschiedenen Momenten des theogonischen Processes parallel, so daß jedes Volk einen besonderen Moment gleichsam repräsentirt.

Weil die Mythologien der verschiedenen Völker nur Erzeugnisse desselben durch die ganze Menschheit hindurchgehenden Processes und durch dieselben Ursachen entstanden sind, und weil insbesondere jedes folgende Volk den Proceß da aufnimmt, wo er im früheren stehen blieb, also was im Bewußtseyn des früheren Gegenwart gewesen, ins Bewußtseyn der späteren wenigstens als Vergangenheit aufgenommen wurde — darum sehen sich die Mythologien der Völker, auch zum Theil der übrigens getrenntesten, oder zwischen denen sich kein äußerlicher geschichtlicher Zusammenhang nachweisen läßt, so ähnlich; sie sind sich verwandt im eigentlichen Sinn, nicht durch einen bloß äußeren Zusammenhang miteinander verknüpft. Man hat daher, um die auffallende Uebereinstimmung der Mythologien zum Theil der verschiedensten, nicht bloß räumlich, sondern durch Sprache, Charakter, Sitten und Denkweise getrenntesten Völker, um diese Uebereinstimmung zu erklären, hat man nicht nöthig, wie Creuzer und andere, anzunehmen, daß die mythologischen Vorstellungen zuerst unter irgend einem unbekannten, vielleicht einem sogenannten Urvolk (was aber, wie wir früher gezeigt, ein widersprechender Begriff ist) entstanden seyen, von diesem an das dafür angenommene älteste unter den bekannten Völkern (etwa an die Indier, die in der letzten Zeit von einigen Phantasten, denen dann andere nachsprechen, gegen alle Analogie zur Ehre des ältesten der bekannten Völker erhoben wurden), von den Indiern an die Aegypter, von den Aegyptern an die Griechen gekommen seyen. Die Mythologien der verschiedenen Völker sind daher selbst nur Momente der allgemeinen Mythologie, d. h. Momente des allgemeinen, Mythologie erzeugenden Processes, und werden nur als solche betrachtet. Diese verschiedenen Momente des theogonischen, Mythologie erzeugenden Processes an den successiven Mythologien der Völker nachzuweisen, dieß ist, wie wir schon wissen, der eigentliche Gegenstand einer Philosophie der Mythologie.

Achtzehnte Vorlesung.

Ich gehe nun also über zu dem versprochenen kurzen Vortrag der Philosophie der Mythologie, soweit derselbe nöthig ist zur Begründung der Philosophie der Offenbarung. Ueber den Grund der Mythologie im Allgemeinen habe ich mich schon erklärt. Er liegt darin, daß der Mensch jenes Princip des Anfangs, das in ihm zu ruhen bestimmt war, wieder in Wirkung setzte. Auf welche Weise der ursprüngliche Mensch vermocht und gleichsam verleitet werde, das in ihm zur Ruhe gebrachte Princip wieder als solches zu erwecken, und wie dieser Anfang aller Mythologie im mythologischen Bewußtseyn sich reflektire, auch dieses kann hier nur kurz gezeigt werden. Jenes Princip ist in dem Menschen in sein An=sich zurückgebracht, und sollte nach der göttlichen Intention dem Menschen einwohnend, nicht wieder Potenz oder Möglichkeit eines anderen oder neuen Seyns werden. Es ist jenes *σπέρμα τοῦ ϑεοῦ*, jener theogonische Grund, der im Menschen bleiben soll. Da aber der Mensch sich selbst gegen jenes Princip in der Freiheit erblickt, so ist unvermeidlich, daß es ihm, sowie er darauf reflektirt, sich vorstelle als Möglichkeit, als Seynkönnendes im transitiven Sinn. Doch vermag diese Möglichkeit für sich nichts. Zur Wirkung, zum Erfolg kommt es erst, wenn sich der Wille zu ihr schlägt. In diesem Verhältniß also — nämlich als für sich selbst unvermögend — erscheint diese dem Menschen sich darstellende und darbietende Möglichkeit bloß als weiblich. Dieß ist nicht eine künstliche,

sondern eine ganz natürliche Ansicht derselben; zugleich aber erscheint diese Möglichkeit als das den Willen an sich Ziehende, Verlockende, ihn Verleitende. Dieser Moment des Bewußtseyns, wo jene Möglichkeit zwar noch nicht mehr als Möglichkeit, aber schon den Willen an sich ziehende ist, dieser Moment ist daher in der Mythologie durch ein weibliches Wesen bezeichnet. Diese innere Möglichkeit, die, wenn sie innerlich bleibt, = dem Wesen ist, wenn sie aber heraustritt, dem Zufälligen gleich wird, dem, was seyn und nicht seyn konnte, jetzt aber nicht mehr frei ist zu seyn oder nicht zu seyn, sondern blindlings, willenlos und in diesem Sinn nothwendig ist, dieses dem Umsturz, dem Uebergang aus dem Wesentlichen ins Zufällige ausgesetzte Princip ist der griechischen Mythologie Persephone, eine Gestalt, welche schon die Pythagoreer als identisch mit dem Princip erkannten, das sie als *Δυάς* bestimmten. Dieses zweideutige, erst ganz innerliche, dann aber, wenn es sein Wesen verlassen hat, selbst der Nothwendigkeit, dem Proceß unterworfene Wesen, dieses Wesen also ist in der Mythologie Persephone. Doch darf man sich nicht vorstellen, als wäre die Idee der Persephone gleichzeitig mit dem Anfang der Mythologie selbst. Dieser Anfang ist für das von ihm überraschte Bewußtseyn ein verborgener, erst im Ende des Processes, da, wo das Gewebe desselben sich schon aufzulösen anfängt, wird ihm der Anfang klar, hier erst erscheint ihm jenes Princip wieder als Möglichkeit, und stellt sich ihm als Persephone dar — als dasjenige Princip, das den ganzen Proceß erfahren hat. Wir werden daher auf die hier bloß erwähnte Persephone am Ende wieder zurückkommen.

Ich sollte, inwiefern diese Anfänge der Mythologie, ja die Mythologie selbst nur erwähnt werden in Bezug auf die Philosophie der Offenbarung, hier vielleicht auch über die Erzählung der Genesis mich erklären, die sich auf diese erste Verleitung des Menschen bezieht. Ich könnte jedoch hierüber mich nicht äußern, ohne Bezug zu nehmen auf jenen Zustand des Bewußtseyns, den wir während der ganzen Oekonomie des Alten Testamentes voraussetzen müssen, und dem denn auch jene Erzählung gemäß ist. Da ich aber über den Zustand des Bewußtseyns

während der alttestamentlichen Ordnung erst später mich erklären kann, so muß ich auch jene Erzählung der Genesis hier noch beiseitsetzen. Nur will ich auf folgende drei Punkte dieser Erzählung aufmerksam machen. Nämlich 1) auch hier wird die erste Uebertretung des Menschen einer Verleitung und Verführung zugeschrieben; 2) die der Verleitung **unmittelbar** zugängliche Seite des Menschen wird als die weibliche dargestellt; das **Weib**, sagt Adam, das du mir beigesellet hast, gab mir von dem Baum und ich aß; 3) das verführende Princip wird als Schlange vorgestellt. Die Schlange, die in sich selbst zurückgekrümmt ein Bild der Ruhe, ja der Ewigkeit ist, wirkt verderbend, sobald sie sich entrollt, sich aufrichtet. Allgemein wurde daher die Schlange als Symbol jener zweideutigen Natur (jener natura anceps) betrachtet, durch welche, wenn sie sich von innen nach außen wendet, der Umsturz kommt. In den griechischen Mysterien war es Zeus (der Gott einer künftigen Zeit, die ohne den Fall der Persephone gar nicht hätte seyn können), der sich der Persephone in Gestalt einer Schlange nähert. Sie selbst, Persephone, wird vorgestellt als in einer unnahbaren Burg (einem unzugänglichen Verwahrsam) gehalten [1]. Zeus nähert sich ihr, um sie zu verleiten, sie aus ihrer Abgeschiedenheit und Jungfräulichkeit herauszulocken, sie zum gebärenden Princip eines neuen Processes zu machen. Denn die aus ihrer Abgeschiedenheit heraustretende wird die Mutter des Gottes, der, wie wir in der Folge sehen werden, der erste Anfang und Princip des Processes ist.

Indem wir den Anfang des mythologischen Processes an dieses erste aller Ereignisse knüpfen, an diese ursprüngliche Katastrophe des

[1] Frage: Ob die Ansicht in der Erzählung des Hesiodos von der Pandora, wornach alles Uebel, in einem Verschluß gehalten, losbricht, sowie das Weib den Deckel gehoben hat, und nur die Elpis zurückbleibt „ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν“ (*Ἐ. κ. Ἡ.* v. 85), von der es heißt:

Ἔνδον ἔμεινε πίθου ὑπὸ χείλεσιν, οὐδὲ θύραζε
Ἐξέπτη — —

auch hieher gehört? Dieses Faß war kein Geschenk der Götter; es befand sich in der Menschen unzerstörbaren Behausung verschlossen. Vergl. Buttmanns Mythologus, I, S. 59.

menschlichen Bewußtseyns, erklären wir zugleich den mythologischen Proceß als ein allgemeines Schicksal, und dem eben darum das ganze Menschengeschlecht unterworfen war. Die Mythologie ist nicht aus zufälligen, empirischen Voraussetzungen, z. B. Erfindungen einzelner Dichter oder kosmogonischer Philosophen, die man sich in die Urzeit zu versetzen erlaubt, nicht aus bloß zufälligen Verwirrungen oder Mißverständnissen erwachsen; sie verliert sich durch ihre letzte Wurzel in jene Urthatsache, oder vielmehr in jene unvordenkliche That, ohne welche es überhaupt keine Geschichte geben würde. Denn die Geschichte, als eine neue Welt der Bewegung, könnte gar nicht gesetzt seyn, wenn nicht der Mensch jene Grundlage der Schöpfung, durch die alles zur Ruhe und zu einem ewigen Bestand gelangen sollte, aufs neue bewegt und erschüttert hätte. Ohne einen Ausgang aus dem ursprünglichen Paradies gäbe es keine Geschichte, darum ist jener erste Schritt des Menschen das wahre Urereigniß, das Ereigniß, das erst eine Folge von andern, d. h. die Geschichte, möglich machte.

Nachdem wir nun jenen ersten Uebergang erklärt haben, wenden wir uns zu dem Proceß selbst und dessen verschiedenen, aber nothwendigen Momenten oder Epochen, die sich nämlich erkennen lassen aus der Natur der Potenzen, welche hier zu successiven werden, nachweisen aber in den wirklichen, nacheinander in der Geschichte hervortretenden Mythologien, von denen auf diese Weise auch thatsächlich sich zeigen läßt, daß sie nur als Momente Eines — fortschreitenden — Processes sich verhalten.

Also: Erste Epoche A. Der angenommene Proceß kann nicht anders anfangen als mit der ausschließlichen Herrschaft des B, des schrankenlos Seyenden, das sich im Bewußtseyn wieder erhoben hat und in dessen Gewalt sich eben darum das Bewußtseyn befindet. Es ist nicht eine bloße Vorstellung dieses Princips, es ist dieses Princip selbst, wovon das Bewußtseyn beherrscht wird, das Bewußtseyn ist in die Gewalt des Princips selbst gefallen, jenes Princips, von dem wir sagten, daß es das Prius, aber eben darum das Ueberwundene, zu Grunde Liegende der wirklichen Natur ist.

Das Princip selbst, aus seiner Ruhe, aus seinem Nichtseyn, aus den Schranken, in die es im menschlichen Bewußtseyn gefaßt war, wieder gesetzt, hat sich nun des Bewußtseyns bemächtigt. Das Wesen des Menschen selbst ist hiemit in den Anfang aller Natur, ja in die Zeit vor aller Natur zurückgesetzt. Denn jenes Princip für sich selbst oder in seiner Schrankenlosigkeit ist eigentlich das Naturwidrige, der Gegensatz aller Natur, das gleichsam nichts von Natur wissen Wollende; — gerade darum, weil es in seiner Ueberwundenheit Grund der Natur, ist es in seiner unbeschränkten Allmacht, in seinem ausschließlichen Seyn das Aufhebende aller Natur, es ist, wie wir sagten, jenes Vordere, Vorausgehende, jenes Angesicht Gottes, das kein Mensch sehen kann und leben, das alles Concrete wie mit Feuer zerstören würde. Wie es im ursprünglichen Bewußtseyn war, ist es rein geistig und zugleich das bleibende Princip, der Anziehungspunkt aller andern Potenzen, über die es eine gleichsam magische Gewalt ausübt, magisch, weil es sich dabei als ein ruhender Wille (reine Potenz) verhält; tritt es nun aus seinem An-sich hervor, so stößt es diese höheren Potenzen vielmehr zurück und schließt sie aus, statt sie anzuziehen. Dennoch will es sich noch in seiner Centralität behaupten, die es doch nur hatte, sofern es in seinem An-sich war. Indem es aus seinem An-sich, aus seiner Latenz hervortritt, hat es seine centrale Natur verloren, und es muß, ausgestoßen vom Centro, nun vielmehr gegen die nächst höhere Potenz peripherisch oder materiell (zur Materie, zum ὑποκείμενον) werden. Das will es aber nicht, es will sich als geistiges behaupten, nicht als entgeistetes bekennen, was geschähe, wenn es gegen die höhere Potenz leidend (passiv) würde, oder gegen diese sich materialisirte. Hierdurch entsteht also ein Kampf zwischen dem sich noch als central, als übermateriell behaupten wollenden Princip und der höheren, es vom Centro ausstoßenden und zur Materie herabsetzenden Nothwendigkeit. Dieser Kampf ist im Bewußtseyn ganz derselbe Moment, den wir uns im ursprünglichen Werden der Natur, oder eigentlich vor aller Natur als erste Grundlegung zur Natur denken müssen, wo nämlich jenes ausschließliche, alles verzehrende Princip, vermöge dessen keine

Natur seyn würde, wo dieses im Kampf gegen die es sich unterordnen wollende höhere Potenz zuerst zerrissen und in einzelne Elemente gleichsam zersprengt wird. In jedem dieser Elemente lebt aber der Geist des Urprincips fort, jedes dieser Elemente will Centrum seyn, sich als Centrum behaupten, während es durch jene höhere Nothwendigkeit als peripherisch gesetzt wird. Dieses Ringen zwischen Geistigkeit und Ungeistigkeit, dieses Widerstreben gegen die erste Materialisirung, in welchem jedes Element noch die Tendenz zur Centralität, d. h. zur Geistigkeit behält, dieser Kampf, der noch nicht selbst wirkliche Natur setzt, aber durch den der erste Uebergang zur künftigen Natur gemacht wird, ist der Moment der ersten Entstehung des astralen Systems (die Erde nur das überwältigte B, die höheren Sterne noch lauteres B). In diesem Ringen zwischen ursprünglicher Geistigkeit und der ihm angemutheten Materialität wird das Urprincip der Natur zum Weltsystem ausgewirkt. Der diesem Moment der Entstehungsgeschichte der Natur entsprechende Moment des mythologischen Bewußtseyns ist jene astrale Religion, welche allgemein und ohne Widerspruch als die erste und älteste des Menschengeschlechts anerkannt ist, und welche ich auch Zabismus nenne, von Zaba, das Heer und insbesondere das himmlische Heer. Man irrte sich, und im Grunde schon dieser Ausdruck: das himmlische Heer, das sich in der Folge mit dem Begriff eines den Thron des höchsten, des himmlischen Königs umstrahlenden Geisterreichs identificirt — schon die wahre Bedeutung dieses Ausdrucks zeigt, daß man sich irrte, wenn man annahm, jene älteste Verehrung habe den Weltkörpern als solchen, nämlich dem Körperlichen in den Sternen, gegolten. Das Körperliche an den Sternen ist nicht das Astrale, sondern in Bezug auf dieses etwas Zufälliges, das Astrale ist älter als jede concrete, körperliche Form, in der die Gestirne ihren Theilen nach erscheinen können. In der Erde stoße ich, soweit ich grabe, auf Körper; aber diese alle sind nicht das Gestirn, dieses ist überkörperlich. Jene erste Verehrung bezog sich nur auf das Astrale, auf das Geistige, auf das eigentliche Gestirn in ihnen, auf den ihnen allen einwohnenden Grund der siderischen Bewegung, sie galt also auch

ebensowenig den sinnlich empfindbaren, wohlthätigen Wirkungen, z. B. der Sonne, wie man jene Religion gewöhnlich, angeblich psychologisch, im Grunde aber ganz äußerlich, erklären wollte. Zu jenem Grund der himmlischen Bewegung, zu jenem rein Astralen in den himmlischen Erscheinungen konnte nun aber die älteste Menschheit weder durch unmittelbare sinnliche Empfindung noch durch den Gedanken erhoben werden; jene Religion läßt sich daher nicht erklären, wenn man nicht annimmt, daß die älteste Menschheit, deren Verehrung eigentlich dem im Ganzen lebenden Geist, dem in den scheinbar widerstreitenden Bewegungen des Himmels unzerreißbaren Einen galt, — daß diese Menschheit durch eine innere und nothwendige Bewegung ihres Bewußtseyns selbst in das Wesen der astralen Bewegung selbst versetzt und gleichsam eingetaucht wurde, daß sie jenem siderischen Princip selbst anheimfiel. Damit stimmt denn auch das Leben und, daß ich so sage, das Benehmen der ältesten Menschheit überein, denn von Völkern ist hier noch nicht die Rede, noch ist die Menschheit nicht in Völker zertrennt. Alles aber, was wir von diesem vorgeschichtlichen Leben noch durch den dichten Nebel der Vorzeit zu erkennen vermögen, überzeugt uns, daß das Leben dieser Menschheit nicht an feste Wohnsitze gebunden, sondern ein, den Sternen gleich, herumschweifendes, unstetes, mit Einem Wort nomadisches war. Dieselbe Nothwendigkeit, welche ihren Geist auf das Siderische richtete, und die insofern das Gesetz ihres Bewußtseyns war, war zugleich das Gesetz ihres Lebens, und hinwiederum kann man sagen: in den Sternen, jenen Nomaden des Himmels, in deren gleichförmigem, nur geringen Abwechslungen unterworfenem Zug durch des Aethers Wüste (um mit Pindar zu reden) sah jene Menschheit nur das höchste Vorbild ihres eignen Lebens. An die Stelle des wahren Gottes trat dem Bewußtseyn jener König des Himmels, in dem es nur noch Eine Seite des wahren Gottes, und auch diese nicht in ihrem An-sich, in ihrer Wahrheit hatte, den es aber nur um so mehr festhielt, damit ihm der Gott nicht ganz verloren gehe. Man kann allerdings in gewissem Sinne sagen: die älteste Religion der Menschheit war Monotheismus (inwiefern wenigstens nicht Polytheismus, sie galt nur Einem

Princip), nur muß man darunter nicht Monotheismus im wahren Sinn, — Monotheismus, inwiefern er zugleich den Begriff oder das Bewußtseyn des wahren Gottes einschließt, verstehen. Dieser Gott war der einseitig Eine, eben darum in der Folge der Zerstörung unterworfene; jener Monotheismus kann nur relativ so genannt werden, nämlich nur im Gegensatz mit dem späteren, aus seiner Zerstörung hervorgehenden Polytheismus. Aber eben dieser Eine Gott war es auch, der die vorgeschichtliche Menschheit noch zusammen und ungetrennt erhielt. Er war noch der der Menschheit gemeinschaftliche Gott, bis die Zeit der Krisis und der Zertrennung der Menschheit in Völker gekommen war.

Also — um jetzt zu unserer Uebersicht zurückzukehren —: Erste Epoche A. Ausschließliche — zwar übrigens in dieser Ausschließung schon bestrittene, aber noch nicht überwundene — Herrschaft des blinden, außer sich seyenden Princips der Natur (wo das B, obwohl schon im Widerspruch gegen die höhere Potenz, sich noch behauptet).

Nun zweite Epoche B. Wirkliche Unterordnung dieses Princips unter die nächst höhere Potenz, wo es sich nämlich dieser zwar nur erst zugänglich (obnoxium), aber doch überwindlich macht. Ich bitte Sie, dieß wohl zu unterscheiden: „nur erst überwindlich", womit also noch keine wirkliche Ueberwindung gesetzt ist. Vor dieser Unterordnung erschien jenes siderische Princip dem Bewußtseyn, das nun schon in einem Kreis nothwendiger und unwillkürlicher Vorstellungen befangen war, als männlich, als Uranos, als Herr des Himmels. Indem es sich aber zum Passiven neigt, indem es der höheren Potenz sich zugänglich macht, sich ihr wenigstens als Materie einer möglichen Ueberwindung — Verinnerlichung — hingibt, geht eben dieses Princip in ein weibliches über, nicht durch einen künstlichen, sondern durch einen ganz natürlichen Uebergang der Vorstellung. Dieß ist also der Moment, wo der König des Himmels zur Himmelskönigin — zur Urania wird. In der Idee der Urania also ist der Uebergang, die erste Grundlegung zur Mythologie; denn der Zabismus für sich ist noch unmythologisch. Mythologie entsteht nur durch successiven Polytheismus, und um diesen ist es

vorzüglich bei der Erklärung zu thun. Nun ist zwar jener König des Himmels schon das erste Glied der künftigen Götter-Succession, aber er ist noch nicht als solches gesetzt. Ein Glied für sich bildet noch keine Succession. In der Folge, die ich durch A + B + C ausdrücke, ist A das erste Glied, aber es ist als solches erst gesetzt, wenn B hinzukommt. Dasselbe gilt also vom Zabismus, der für sich noch eine ungeschichtliche Religion und eben darum auch die Religion der selbst noch ungeschichtlichen (vorgeschichtlichen) Menschheit ist. Aber durch die Urania wird zuerst der Uebergang zu einer wirklichen Succession vermittelt, d. h. es wird vermittelt, daß dem ersten Gott ein zweiter folgt, den wir gleich werden näher kennen lernen. Wir finden daher diesen Uebergang gerade im Bewußtseyn der frühesten, d. h. der zu allererst in der Geschichte erscheinenden Völker, in denen zugleich der alte, noch geistige Zabismus schon zu einer Verehrung der materiellen Sterne sich hinneigt, also sich zu materialisiren anfängt. In den Persern ist noch die Erinnerung an die älteste Religion erhalten, inwiefern sie, wie Herodotos sagt, den gesammten Himmelsumschwung, d. h. den in demselben waltenden Geist, als den höchsten Gott verehren, außerdem aber der Sonne, dem Mond und bereits auch den Elementen (die das materialisirte Astrale sind) Verehrung erzeigen — „dazu aber haben sie, sagt Herodotos, auch der Urania opfern gelernt". Dieß war also etwas zu ihrer ältesten Religion Hinzugekommenes, Herodotos bestätigt auf diese Art die der Urania gegebene Stelle, sie bezeichnet das erste Hervortreten aus dem Zabismus. Außer den Persern sind es vorzüglich die Assyrier oder Babylonier (angenommenermaßen das älteste geschichtliche Volk), dann die Arabier (wie sie Herodotos nennt, d. h. die schon vom nomadischen Leben zu festen Wohnsitzen übergegangenen Einwohner des glücklichen Arabiens), welche die Urania verehren. Von den Babyloniern ist sie unter dem Namen der Mylitta verehrt.

Mit dem Erscheinen der Urania, welche also, wie gesagt, der gleichsam weich, nachgiebig, weiblich gewordene erste Gott ist, mit dem Erscheinen dieser ersten weiblichen Gottheit hat nun schon die zweite Potenz Platz und Raum im Bewußtseyn gewonnen; ja das

weiblich Werden des ersten Gottes ist eben Zeichen der Ankunft des zweiten.

Gleichzeitig mit der Urania ist daher das Erscheinen des andern Gottes, der unserem A^2 entspricht. Seine Ankunft läßt sich schon bei den Babyloniern nachweisen in einem allgemeinen Gebrauch von höchst räthselhafter und kaum begreiflicher Natur, den vorzüglich Herodotos erwähnt. Auch sonst nämlich wird in diesem hohen Alterthum, wie namentlich im Alten Testament der Uebergang des Bewußtseyns von dem Einen Gott, dem es zuvor ausschließlich verbunden war, zu einem neuen oder andern Gott als Ehebruch vorgestellt (jedes ausschließliche Verhältniß wird als Ehe gedacht). In Babylon aber mußte, vermöge eines allgemeinen Landesgesetzes, jede Frau, um sich der Mylitta zu weihen, d. h. um ihre Devotion für die Urania und so gegen den mit ihr gesetzten zweiten Gott zu bezeugen, einen solennen, öffentlichen Ehebruch im Tempel der Mylitta begehen. Unter den Arabiern ist der zweite, der relativ höhere und gegen die materialisirte Urania geistige Gott schon bereits näher bestimmt als Sohn der Urania. Herodotos nennt diesen Gott schon hier Dionysos. Auch ich werde mich für den Gott dieses Namens bedienen, jedoch als eines bloß allgemeinen, ohne damit schon den griechischen Dionysos zu meinen, obgleich es allerdings nur diese allgemeine (und darum allen Völkern gemeinschaftliche) Potenz ist, die zuletzt auch in dem griechischen Dionysos hervortritt. Dionysos ist der griechische Name des Gottes, der unter dem, den Römern vorzüglich bekannten Namen Bacchus manchen allein bekannt ist. Man muß sich aber wohl hüten, die gewöhnlichen Vorstellungen, die mit diesem lateinischen Namen durch allerhand Mißbrauch verbunden sind, hier einzumischen. Dionysos ist uns vorerst eben nichts anderes als der Gott, der unserer zweiten Potenz entspricht, und dessen einzige Bestimmung ist, jenes erste, wilde, den Menschen außer sich setzende, sich selbst entfremdende Princip zu überwinden, das Bewußtseyn wieder aus der Gewalt dieses Princips zu setzen. Insofern ist er der befreiende Gott, wie ich ihn auch in der Folge nennen werde. Dieser Gott kann indeß sein Werk im Bewußtseyn nur successiv

vollbringen. Darum ist sein Verhältniß zu jenem — nicht auf einmal und mit Einem Schlag, sondern nur successiv überwindlichen Princip, sein Verhältniß zu diesem ist in jedem der aufeinander folgenden Momente ein anderes und verschiedenes. Man kann sich hieraus die oft ganz verschiedenen Vorstellungen desselben Gottes — die sogenannten Widersprüche der Mythologie — erklären. Es ist immer nur derselbe Gott, aber seine Erscheinungsweise in verschiedenen Momenten ist eine andere. Der Gott, der unserem A^2 entspricht, ist ein anderer in jenem Moment, wo er eben nur erst in die Wirklichkeit geboren ist, ohne noch zu wirken, wo er nur eben erst da ist, ein anderer ist er im folgenden Moment, wo er eben erst anfängt zu wirken, wieder ein anderer in einem noch späteren, wo seine Wirkung gethan ist, wo er den Gegensatz schon vollkommen besiegt hat. Die Zeit der Urania ist die Zeit des noch friedlichen, wirkungslosen Zusammenbestehens der zwei Gottheiten, wie es sich namentlich unter den Arabiern durch das bestimmte Zeugniß des Herodotos nachweisen läßt. Aber die Bestimmung des befreienden Gottes ist, das entgegenstehende Princip wirklich zu überwinden, d. h. es in sein An=sich zurückzuführen und es so wieder zum Grund eines wahrhaft menschlichen Bewußtseyns zu machen. Daher ist Dionysos vorzugsweise der Gott des wahrhaft menschlichen Lebens im Gegensatz mit dem wilden, herumschweifenden Leben der frühesten Zeit; selbst sein Name nach der wahrscheinlichsten Etymologie möchte nichts anderes bedeuten als den Herrn des Menschen, d. h. des wahrhaft menschlichen Lebens. Indeß hängt das menschliche Bewußtseyn noch immer an jenem ersten Princip, ja es muß an ihm festhalten, weil es doch zuletzt das Gott setzende ist, und weil dem Bewußtseyn an ihm der Gott eigentlich haftet. Auch ist es keineswegs aufgefordert, dieses Princip absolut — schlechthin —, sondern nur es als reales, als außer sich seyendes aufzugeben. Aber es fürchtet, daß ihm mit der Realität dieses Princips auch der Gott selbst verloren gehe, und sucht darum diese Realität gegen den höheren Gott zu behaupten. Auf diese Art entsteht also eine neue und

dritte Epoche C. Epoche des Kampfs zwischen dem nun schon

im Allgemeinen gebeugten und überwindlich gewordenen blinden Princip und zwischen der es in sein An-sich zurückbringenden Potenz. Da aber dieser Kampf, welcher Inhalt der dritten Epoche ist, da dieser selbst wieder nur durch Momente fortschreiten kann, so ergeben sich wieder neue Unterabtheilungen.

Die einzelnen, in dieser dritten Periode des mythologischen Processes wieder unterscheidbaren Momente sind also folgende:

Erstes Moment, wo das Bewußtseyn sich der Wirkung des befreienden Gottes schlechthin widersetzt, wo eben darum das im vorhergehenden Moment nachgiebig gewordene Princip sich neuerdings — nämlich gegen den nun wirkenden höheren Gott — wieder aufrichtet. Es war nur nachgiebig oder weiblich geworden gegen den noch nicht wirkenden. In jeder neuen Aufrichtung aber erscheint dieses Princip wieder als männlich.

Dieser Moment des Bewußtseyns ist also bezeichnet durch den noch immer auf seiner Einzigkeit bestehenden, starren, unbeweglichen, jede Anwandlung der höheren Potenz abweisenden und im Gegentheil nur noch starrer sich verschließenden Gott. Dieser strenge, noch immer der Freiheit unholde Gott ist der Gott der zunächst in der Geschichte und im mythologischen Proceß hervortretenden Völker, der Phönikier, der Tyrer, der Karthager, sowie der kananäischen Völkerschaften, bei den Phönikiern Baal (= Herr), ursprünglich Name des Uranos, des Himmelskönigs —, aber der Gott des gegenwärtigen Moments ist auch nur dieser König in einer zweiten Gestalt, wo er den andern Gott zwar noch nicht anerkennt, ihm keine Einwirkung verstattet, aber ihn doch schon neben sich hat. Bei den Kananäern heißt er ebenso Moloch, König. In der griechischen Mythologie, wo er bloße Vergangenheit ist, kommt er als Kronos vor. Dieser Gott also will dem höheren, befreienden noch durchaus keine wirkliche Statt geben. Letzterer nun aber — der befreiende — erscheint, wie Sie aus früheren allgemeinen Erklärungen schon wissen können, nur in dem Verhältniß als Gott, er ist Herr nur in dem Maß, in welchem er das ihm entgegenstehende Princip wirklich überwunden hat; denn nur in dem überwundenen verwirklicht

er sich als Gott. Solang' sich ihm also der erste, den wir jetzt auch den realen Gott nennen können, absolut verschließt, so lange kann er auch nicht als Gott, sondern nur als ein unbegreifliches Mittelwesen zwischen Gott und Menschen erscheinen. Er erscheint als der Gott in der Verborgenheit, in der Negation, der Erniedrigung, der sich die Gottheit erst zu erwerben hat. Als ein solches Mittelwesen finden wir ihn wirklich in der Mythologie der Phönikier, nämlich unter der Gestalt des phönikischen Herakles, in der phönikischen Sprache selbst Melkarth. Von hieher — nämlich entweder von einer materiellen Ueberlieferung der phönikischen Herakles-Idee, oder, höher genommen, von diesem Moment des Bewußtseyns — schreibt sich selbst die griechische Herakles-Vorstellung her. Herakles ist gleichsam ein Vorläufer, er ist eine frühere Erscheinung des Dionysos. Der phönikische Herakles ist der außer seiner Gottheit gesetzte Sohn, Kronos ist der falsche Gott, der an die Stelle des w a h r e n Vaters getreten ist und diesen jetzt ganz vom Bewußtseyn ausschließt. Kronos ist das vom Menschen wieder erregte ausschließliche Princip, das als Kronos den Sohn zwar nicht mehr vom Seyn (denn dieß war ihm schon durch den vorhergegangenen Moment geworden), aber von der W i r k u n g ausschließt, ihm das R e i c h, d. h. die Gottheit, vorenthält, zu dem sich also der Sohn nicht sowohl im Verhältniß des Sohns als eines K n e c h t e s befindet, gerade wie der Messias des Alten Testaments nicht als der Sohn, sondern nur als der leidende und duldende K n e c h t Gottes erscheint. Herakles ist in diesem Verhältniß der mühselige, mit Arbeit und Schmerzen beladene, übrigens unablässig ringende und besonders der Menschheit wohlwollende. So erscheint er in der phönikischen Mythologie, welche außer dem Hauptgott, dem herrschenden Baal, kein höheres Wesen kannte als den Melkarth. In der griechischen Mythologie ist die Idee weiter ausgeführt, denn da ist Herakles der am Ende sich wirklich zum Gott verklärende, nachdem er die ihm auferlegte Sterblichkeit in sich überwunden hat.

Wie nun früher der starren Ausschließlichkeit des Himmelskönigs ein Moment folgte, wo dieser sie aufgab, wo er gleichsam schmolz und weiblich wurde: so geschieht auch hier der Uebergang von der strengen

Herrschaft des verschlossenen Kronos im Bewüßtseyn durch ein solches abermaliges weiblich Werden des inzwischen zur Gestalt des Kronos fortbestimmten Princips. Auch Kronos wird wie Uranos weiblich.

Damit ist aber ein neues, zweites Moment unserer dritten Periode C gesetzt, das eben darum in das Bewußtseyn neuerer Völker fällt und z. B. in der Mythologie der phönikischen Völker noch nicht vorkommt. Diese weibliche Gestalt, in welche dem Bewußtseyn ebenso wie früher Uranos nun auch Kronos übergeht, ist durch die Kybele bezeichnet, welche zuerst unter dem phrygischen oder phrygo-thrakischen Volksstamm hervortrat, von diesem aber dann später auch in griechische Länder und bis nach Rom verpflanzt wurde, wo sie indeß immer eine religio peregrina blieb. Man unterscheidet bei Griechen und Römern sehr wohl, was ursprüngliches Erzeugniß ihrer eignen mythologischen Entwicklung ist, und was ihnen von außen gekommen. Eben darum kann man die mit ihrem ganzen Seyn verwachsenen mythologischen Ideen ihnen nicht auch von außen, etwa von den Aegyptern, zuführen lassen.

Wie sich also in einem früheren Moment Urania : Uranos, so verhält sich jetzt Kybele : Kronos. Wie in der Erscheinung der Urania der erste Grund zur Mythologie gelegt wurde, so durch die Erscheinung der Kybele der zweite.

Durch Urania wurde der mythologische Proceß in seiner Succession erst möglich, mit der Kybele wird er wirklich. Jene war Uebergang zum möglichen, diese ist Uebergang zum wirklichen Proceß, welcher nun das dritte Moment unserer dritten Periode (C) ist. Hier entsteht die Mythologie erst vollständig; in diesen Punkt des Fortschreitens fallen nun die drei Mythologien: a) die ägyptische, b) die indische, c) die griechische. — Um nun zu zeigen, wie auch diese wieder untereinander als Momente sich verhalten, muß ich hier einige allgemeine Bemerkungen einschalten.

Schon aus der bisherigen Uebersicht konnten Sie abnehmen, daß das Princip, nach welchem die Mythologie fortschreitet, das Princip eines successiven Hervortretens der im Urbewußtseyn vereinigt gewesenen

Potenzen ist, die nur successiv sich wieder vereinigen. Erst war es nur Eine Potenz, von der das Bewußtseyn ausschließlich beherrscht wurde, Uranos. Diese erste, anfänglich ausschließliche, keine andere neben sich zulassende Potenz gab in der Folge einer zweiten Potenz Statt, bestimmt, jene erste zu überwinden. Dieses Stattgeben ist der erste Sieg über das ausschließliche B, die erste Herabsetzung desselben zum Grunde, die erste Grundlegung also, *καταβολή*, wie ich es nennen will. Die ausschließliche Herrschaft des Einen Princips war in der Urreligion, in dem Zabismus dargestellt. Von da an bis zum Moment der zweiten Katabole, wo das erste Princip Gegenstand nicht bloß mehr einer möglichen, sondern einer wirklichen Ueberwindung wird, also bis zu Kybele oder bis zu dem Moment, der durch diese zweite weibliche Gottheit bezeichnet ist, hatten wir nur mit zwei Principien zu thun. Von nun aber kommt es zur wirklichen Ueberwindung; in dem Verhältniß aber, als das anfängliche Princip, das die Ursache der ganzen Spannung ist, in sein An-sich zurückgebracht wird, in dem Verhältniß wird es auch wieder zum Setzenden — gleichsam zum Sitz und Thron — jenes Höchsten umgewendet, das eigentlich seyn soll, der dritten Potenz, welcher eigentlich gebührt zu seyn. Von hier an haben wir also mit drei, d. h. wir haben mit der Allheit, mit der Totalität der Potenzen zu thun. Ehe wir uns nun auf den ferneren Kampf, auf den der wirklichen Ueberwindung, näher einlassen, wollen wir noch das Allgemeine aussprechen: daß der ganze mythologische Proceß sich nur um die drei Potenzen bewegt. Diese sind das Wesentliche im Proceß, alles andere ist das mehr oder weniger Zufällige. Sie sind die eigentlichen Ursachen, die verursachenden Principien des Processes, und inwiefern sie dem Bewußtseyn als Götter erscheinen, so sind diese, wie gesagt, nur successiv in das Bewußtseyn eintretenden Götter die wahrhaft verursachenden, die wesentlichen Götter. Die Mythologie ist nichts anderes als das successive Kommen dieser Götter.

In unserer ersten Periode oder Epoche = A herrschte nur der Eine ausschließliche Gott, unsere zweite Periode = B ist die Zeit des Kommens für den zweiten, sie ist die Periode zwar noch nicht des

Wirkens, aber der Geburt des Dionysos. Unsere dritte Periode = C ist Periode des Wirkens der zweiten, also Uebergang zum Kommen der dritten Potenz. Die dritte Potenz, der Geist, kann nur kommen, wenn das Ungeistige der ersten völlig zur Exspiration gebracht ist. In dieser Periode = C aber weist der strenge Gott Kronos zuerst noch jede Einwirkung der zweiten Potenz ab, hier kann also die dritte noch nicht kommen, hier gewinnt die zweite nur erst so viel, daß das widerstrebende Princip sich zur wirklichen Ueberwindung hergibt. Das Ende dieser Periode ist Kybele. Nun beginnt also eine vierte Periode = D, die der wirklichen Ueberwindung; diese kann nun die Periode des Kommens der dritten Potenz genannt werden.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß die Potenzen auch in diesem (dem mythologischen) Proceß die wahren eigentlich wirkenden Ursachen sind. Die erste ist die hemmende, gegenwirkende, die zweite die eigentlich wirkende, die dritte die antreibende des ganzen Processes. Von den eigentlich wirkenden Potenzen müssen wir nun aber eine andere Art von Göttern wohl unterscheiden, die ich die materiellen nennen will, und von denen ich zum voraus bemerke, daß sie die in dem Proceß nur accidentellen, mit entstehenden und daher die bloß erzeugten (die *θεοὶ γεννητοί*) sind. Damit geht es nämlich so zu. In der ersten Periode, wo das ausschließliche Princip seine Centralität zwar noch behaupten will, aber nicht behaupten kann, in diesem Kampf zwischen Materialität und Immaterialität, der der völligen Unterordnung oder Katabole jenes Princips vorausgeht, wird dieses Princip, wie wir sagten, dem Bewußtseyn zerrissen in mehrere Elemente. Aus dieser Zerreißung oder diesem ersten Zerbrechen des Einen entstehen die siderischen Götter des ältesten Bewußtseyns. Diese Astral- oder, wie man gewöhnlich sagt, Sterngötter sind nun aber bloß materielle, d. h. bewirkte Götter. Sie sind die ersten unter den bloß materiellen. In der nächstfolgenden Periode, wo die Unterordnung des ersten Princips unter die höhere Potenz nun schon entschieden ist, sind, wie Sie wissen, Urania (die aber nur eine andere Form des Uranos ist) auf der einen und Dionysos (der durch Urania zuerst ins Seyn gekommene

Gott) die zwei allein wirkenden Götter, wie auch Herodotos von den Arabiern ausdrücklich sagt: sie halten die Urania und den Dionysos allein für Gott. Die materiellen Götter, die in dieser Periode des Bewußtseyns vorkommen, sind nur etwa noch die ihm von der ersten Periode her gebliebenen Sterngötter, die aber nun schon immer mehr ins Materielle übergehen und sich dem Bewußtseyn mit den materiellen Sternen oder selbst den Elementen identificiren.

In der darauf folgenden dritten Periode, der die Mythologie der Phönikier, der Karthager u. s. w. angehört, erscheinen Kronos und Herakles (der nun A^2 oder Dionysos in noch unerkannter und Knechtsgestalt, Dionysos in der Erniedrigung ist, wie Kronos nur wieder Uranos in schon bestimmterer Gestalt ist), hier also erscheinen Kronos und Herakles allein als wirkende Götter. Kronos ist der selbst unorganische, der unorganischen Zeit der Natur entsprechende Gott. Als specielle Gegenstände einer Art von religiöser Verehrung sind hier nur unorganische Massen. Zu Lebendigen läßt es Kronos nicht kommen. Die Religion ist vom Himmel — der Region des Allgemeinen — ins Concrete, zur Erde herabgefallen. Selbst die Griechen, die Hellenen scheinen durch diese unorganische Zeit hindurch gegangen, zwar nicht als Hellenen, denn Hellenen wurden sie erst mit der ihnen eigenthümlichen Mythologie, aber eben ehe sie sich als Hellenen ausgeschieden und erklärt hatten. Denn aus dieser vorhellenischen Zeit findet sich noch die Erinnerung an die *λίθοις ἀργοῖς*, wie Pausanias sagt, d. h. rohen, unbehauenen Steinen, erwiesene Verehrung. In dem übrigen Menschengeschlecht ist aus dieser Zeit nichts übrig geblieben, als der sogenannte Fetischismus, unter dem man eben eine rohen, entweder unorganischen oder wenigstens unlebendigen Körpern, z. B. Steinen, Vögelkrallen, Federn und ähnlichen Gegenständen erzeigte stupide Verehrung versteht. Stupid wird nämlich jede Verehrung, wenn der Moment des Bewußtseyns vergangen ist, in dem sie natürlich und nothwendig war und insofern einen gewissen Sinn hatte. Stupid ist auch die Verehrung, die der Hindu seinen Götzen erweist. Weit entfernt, den Fetischismus als die älteste Religion zu betrachten, weil sie die

roheste scheint — was heutzutag eine Lieblingsmeinung vieler Schriftsteller ist — erhellt aus dieser Bemerkung, daß der Fetischismus vielmehr erst von diesem Momente sich herschreibt.

In dem nächstfolgenden Moment nun, wo Kybele, der weiblich gewordene Kronos, und Dionysos, gegen den jene stolze Macht des ausschließlichen Seyns nachgiebig geworden ist, sich wieder im Bewußtseyn allein entgegenstehen (auch hier übrigens tritt Dionysos noch immer als ein bloßes Mittelwesen, als ein δαίμων auf, denn wirklicher Gott ist er erst, wenn er das Entgegenstehende wirklich überwunden) — in diesem Moment also, wo, wie früher Urania, so jetzt Kybele und Dionysos allein, als die zwei einzig wirkenden Götter einander gegenüberstehen, sind noch keine neuen materiellen Götter gesetzt, denn diese werden erst hervorgehen in dem Verhältniß, als das entgegenstehende Princip dionysisch verwandelt und überwunden wird, wohl aber heißt nun Kybele schon die große Mutter der Götter, magna deûm mater, nämlich der zukünftigen materiellen Götter, die auch sofort erscheinen, wie der Proceß der wirklichen Ueberwindung anfängt. Hier sind sie nämlich nichts anderes als Symptome oder Erscheinungen des wirklichen successiven Zergehens jenes realen Gottes, der, obwohl nicht ohne Widerstand, aber doch immer mehr in sein An-sich zurücktritt, d. h. sich wieder vergeistigt. Die Welt dieser vielen-Götter ist eigentlich die durch Dionysos gesetzte und erzeugte Göttervielheit, in der nun das überwundene und verwandelte ausschließliche Princip erscheint, sie ist die dionysische Welt. Ich sage: Göttervielheit, diese ist von Vielgötterei wohl zu unterscheiden. Die materiellen Götter eines jeden Moments bilden nur eine Göttervielheit, nur simultanen Polytheismus; die geistigen oder die verursachenden Götter allein sind der Inhalt der eigentlichen Vielgötterei, nämlich des successiven Polytheismus: des successiven, denn z. B. von Anfang, also von Uranos an bis zu Kybele ist der reale Gott im Grunde der Herrschende, die Herrschaft des idealen, des vergeistigenden Gottes, des Dionysos, dauert bis zum Ende des Processes, und die in diesem Ende entstandene und nun vorhandene Welt oder Vielheit wird schließlich beherrscht von der dritten

Potenz oder dem dritten unter den aufeinander folgenden Göttern. In diesen drei Potenzen ist das Ziel, das Esoterische, der eigentliche Verstand, eben darum auch das wahre Geheimniß der Mythologie enthalten. Dieser esoterische Verstand der Mythologie, zu dem sie selbst erst, wie wir sehen werden, in ihrem Ende gelangt, haben wir nun eigentlich schon zum voraus, weil wir außerhalb der Mythologie auf dem philosophischen Standpunkte stehen. Wir haben in der Mythologie gleich nur die drei großen Potenzen oder Ursachen gesehen. Allein wir sind in der wirklichen Entwicklung nur noch bis zu dem Punkt fortgeschritten, wo die zweite Ursache oder Potenz des ersten ausschließlichen Princips eben erst wirklich Herr wird. In dem Verhältniß aber, als die zweite Potenz sich die erste wirklich — durch wirkliche Ueberwindung — unterwirft, wird die erste zugleich wieder in den Anziehungspunkt, oder, wie wir früher sagten, in das Setzende der dritten umgewendet. Von diesem Punkt, d. h. also von Kybele an, kommt daher auch die dritte Potenz ins Spiel. Wenn nun von hier an der Proceß doch noch verschiedene Momente durchläuft, und wenn jedem dieser Momente eine besondere Mythologie entspricht, so werden diese Mythologien nicht mehr durch die Elemente, nämlich durch die Potenzen selbst sich unterscheiden können. Von hier an muß jede Mythologie alle Potenzen enthalten. Wie können sich also die verschiedenen noch unterscheiden, und wodurch kann insbesondere hier doch noch ein Verhältniß der Succession zwischen ihnen gedacht werden? Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß, obgleich in jeder für sich die Allheit der Potenzen ist, dennoch diese Allheit wieder als eine verschiedene erscheine, je nachdem in ihr das eine der beiden entgegengesetzten Principien oder keines von beiden, sondern das dritte vorherrscht. Denn auch in der Periode der wirklichen Ueberwindung kann das erste Princip noch immer ein Gleichgewicht behaupten mit der zweiten Potenz, ja es wird anfänglich noch ein Uebergewicht behaupten. Es kann ein zweiter Moment kommen, wo die erste gleichsam ganz überwältigt und nichts mehr ist gegen die zweite; es kann ein dritter Moment kommen, wo die dritte Potenz, zwischen beide eintretend, auch der ersten ihr Recht wieder

angedeihen läßt, sie in ihr Recht, das An=sich, der tiefste Grund und die Wurzel alles religiösen Bewußtseyns zu seyn, wieder einsetzt. Erst diese letzte Einheit könnte die völlig beruhigte seyn, und bei der eben darum der Proceß stehen zu bleiben vermöchte.

Es wären also in jener letzten Periode = D, wo es die wirkliche Ueberwindung, den letzten Kampf gilt, wo alle Potenzen zusammentreffen — es wären da noch drei Momente möglich und drei Mythologien, deren jede alle Elemente enthält. Drei in diesem Sinne vollständige Mythologien bieten sich auch dar: die ägyptische, die indische und die griechische (denn die altitalische, latinische und selbst die etruskische sind nur analoge Formationen der griechischen, wie schon daraus erhellt, daß sie die gleiche Vergangenheit sich voraussetzen, die pelasgische). Unter jenen drei Mythologien ist in der That aber die ägyptische diejenige, in welcher der heftigste Kampf gegen das blinde Princip noch besteht, in welcher eben darum dieses Princip selbst, obwohl bekämpft, noch zum letztenmal gleichsam seine ganze Kraft anstrengt und aufbietet. Das Princip, um welches sich in der ägyptischen Mythologie alles bewegt, ist der Typhon. Dieser hat noch die Natur des alles verzehrenden und gleichsam versengenden, des dem getheilten Seyn, dem freien, geschiedenen und darum besonders dem organischen Leben abholden Princips, was hier natürlich nicht umständlich bewiesen, wovon sich aber jeder selbst überzeugen kann, der z. B. nur Plutarch de Iside et Osiride ansehen will. Die ganze ägyptische Mythologie ist nichts anderes als der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Princips. Ihm steht, gleichsam als die gute, die bessere Gottheit, Osiris entgegen; aber der Sieg ist im Anfang noch in solcher Unentschiedenheit, daß das Bewußtseyn, davon verwirrt, diesen Kampf bald als Zerrissenwerden des Typhon, bald als Zerreißung des Osiris empfindet. In der That erst mit der Erscheinung der dritten Potenz des Horos, den Plutarch nach ägyptischen Zeugnissen, ganz übereinstimmend mit unsern Bestimmungen der dritten Potenz, *τὸν ὡρισμένον καὶ τέλειον*, den ganz vollendeten nennt, ist Typhon völlig besiegt. Eine vierte Gestalt der ägyptischen Mythologie ist die Isis, welche nichts

anderes als das dem Gott anhängliche, mit ihm vermählte Bewußtseyn selbst ist, das, zweifelhaft und angstvoll zwischen Typhon und Osiris, erst durch die Geburt des Horos, ihres Sohns, beruhigt wird. Denn das Bewußtseyn kann den realen Gott als solchen nicht aufgeben, es werde ihm denn der geistige dafür. Am Ende der ägyptischen Mythologie bleiben als die drei großen Potenzen, als die eigentlich verursachenden Götter derselben stehen: 1) Typhon, der aber, inwiefern er nun der höheren Potenz ganz unterthan, völlig umgewendet durch Osiris, selbst zum Osiris wird, — Typhon ist er nur im Gegensatz gegen Osiris, nachdem sich aber dieser in ihm verwirklicht, ist er selbst Osiris, und als dieser nur in Osiris umgewendete Typhon ist er der unsichtbare, der Herr des unsichtbaren Reichs, der Unterwelt, der in sein An-sich zurückgetretene Gott; die zweite große Potenz ist eben Osiris selbst, der die Ursache dieser Umwendung des Typhon, der wirkende, der rein seyende Gott ist; die dritte ist Horos, welcher der als Geist wirkliche Gott ist, der seyn sollende, um dessen Geburt es in dem ganzen Proceß zu thun war. Dieses also sind die verursachenden, oder wie ich sie auch nennen kann, die formellen Götter der ägyptischen Mythologie, von denen die bloß accidentellen, mitentstehenden, die materiellen wohl zu unterscheiden sind. Diese materiellen Götter entstehen nämlich eben nur durch den Kampf selbst und in demselben; sie sind die gleichsam noch zuckenden Glieder, in welche der Eine Gott, der sich der Ueberwindung, der Zurückführung in das An-sich widersetzt, zerrissen wird. Diese materiellen Götter der ägyptischen Mythologie sind, wie bekannt, Thiergeister, Thiergötter, die man nicht anders anzusehen hat als die früheren Sterngeister oder Sterngötter. Diese materiellen Götter des ägyptischen Bewußtseyns sind mit derselben Nothwendigkeit Thiergeister, mit welcher in dem entsprechenden Ende des Naturprocesses, an dem bestimmten Punkte in der Reihe der Naturwesen, Thiere hervortreten. Die Thiere, welche kein tiefer denkender Mensch in der Natur ohne ein gewisses Grauen betrachten kann, sind nichts anderes als Erscheinungen des eben geistig zu werden anfangenden blinden Naturgeistes [1].

[1] Die Thierwelt ist aber auch wieder diejenige Sphäre der Natur, wo sie

Wie der in der ganzen unorganischen Natur blinde Naturgeist in einer bestimmten Periode, die sich ja geognostisch erkennen läßt, zum Thiergeist wird und nun ein eignes Reich (das Reich der Thiere) gleichsam gründet, so ist der Typhon der ägyptischen Mythologie nichts als das bis zur Stufe des Thiergeistes erhobene Princip der Natur selbst, und die aus seiner Zerstückelung oder Zergliederung (διαμελισμός, wie es ausdrücklich genannt wird), die aus dieser Zertheilung desselben in einzelne Glieder hervorgehenden materiellen Gestalten können daher keine anderen als Thiergestalten seyn.

Ganz der Gegensatz der ägyptischen Mythologie scheint nun die indische zu seyn. Wenn in jener das Bewußtseyn noch festhält an dem realen Princip, es nur mit Schmerz, ja mit Thränen immer mehr zergehen und sich in ein geistiges verwandeln sieht, wenn das ägyptische Bewußtseyn noch immer an jenem Mittelpunkt festhält, um den sich doch eigentlich alles bewegt und der festgehalten werden muß, damit der Proceß selbst nicht seinen Sinn und seine theogonische Bedeutung verliere, so ist dagegen das indische Bewußtseyn das völlig excentrische, einem völligen Taumel hingegebene, das gleichsam alle Fassung verloren hat. Im indischen Bewußtseyn ist jenes Princip des Anfangs, das der Grund und Halt des ganzen Processes ist, durch die höhere Potenz völlig überwältigt und zu nichte gemacht. Die jenem Princip des Anfangs im indischen Bewußtseyn entsprechende Potenz ist Brama, der aber zur Verwunderung aller derjenigen, welche bloß die äußere Geschichte der Mythologie kennen, und eben darum auch die Erscheinung derselben bloß äußerlich zu verknüpfen wissen, — auf eine diesen unbegreifliche Weise ist Brama in Indien selbst völlig verschollen, höchstens bild- und tempellos verehrt, er ist der Gott einer völligen Vergangenheit, nicht in dem Sinn, wie der Typhon der ägyptischen Mythologie auch der Gott der Vergangenheit ist (wie Osiris der Gegenwart, Horos einer immer näher rückenden Zukunft), nämlich nicht so, daß er auch jetzt,

gleichsam ihren Spott treibt mit dem überwältigten B (es insultirt), wo dieses neben der Geistigkeit und Sinnigkeit, die ihm angethan ist, erst in seiner eignen Sinnlosigkeit erscheint. Die höchste Ironie der Natur im Thierreich.

ins Unsichtbare, Verborgene zurückgetreten, noch immer als der tiefste Grund des religiösen Bewußtseyns bewahrt, mit heiliger Scheu verehrt, durch immerwährende Opfer geehrt und versöhnt wurde, wie dieß mit Typhon der Fall ist — Brama genießt im indischen Volksglauben keine Art der Verehrung, er ist aus dem Bewußtseyn wie verschwunden, ein bloß gewesener, außer aller Beziehung zur Gegenwart stehender Gott. An seiner Stelle herrscht ausschließlich im Bewußtseyn der zweite Gott, der Schiwa, der als der Gott der Zerstörung, nämlich eben der gänzlichen Zerstörung des Brama, durch eine ganz unbeschränkte und gleichsam schonungslose Wirkung eine völlige Auflösung des religiösen Bewußtseyns herbeiführt. Zwar es findet sich im indischen Bewußtseyn auch die dritte Potenz, die Potenz der Besonnenheit, die als Geist wirkende, in der Gestalt der dritten indischen Gottheit, des Wischnu. Aber 1) verbinden sich diese drei Dejotas (Brama, Schiwa, Wischnu) dem indischen Bewußtseyn nicht zur Einheit, wie die drei ägyptischen Götter zuletzt in einem großen Bewußtseyn sich vereinigen; 2) hat Wischnu zwar seine besonderen Anhänger und Verehrer, aber so wie die Schiwaiten von dem Wischnu nichts wissen wollen, so schließen die Anhänger des Wischnu dagegen den Schiwa aus; wenn der große Haufen ganz dem blindesten Schiwaismus hingegeben ist, so sind die höheren und durch Wissenschaft veredelten Klassen ebenso partielle Anhänger des Wischnu, und eben darum, weil dieser im indischen Bewußtseyn selbst seine wahre Voraussetzung (Brama und Schiwa) verloren hat oder sie ausschließt, anstatt sie in sich aufzunehmen, so konnte sich das indische Bewußtseyn auf der Höhe dieser geistigen Potenz nicht behaupten, es lenkt von dort zur bloßen Fabel um, es entstehen die Legenden von den Incarnationen des Wischnu, die eigentlich gar nicht mehr zur Mythologie gehören und mehr oder weniger Erfindungen sind. Vorzüglich wird er in einer dieser Incarnationen als Krischna verehrt; diese ganze Krischnalehre ist nicht mehr ein ächtes und natürliches Erzeugniß der Mythologie oder des mythologischen Processes; sie ist in der That nur die Ausgeburt einer wüsten und haltungslosen Imagination. Ich spreche hier nicht von dem Buddismus Indiens, den ich theils als etwas dem

eigentlichen Indischen Fremdes, theils als ursprünglich aus einer Reaktion gegen den mythologischen Proceß, also als Erzeugniß einer antimythologischen Tendenz, die sich von den ältesten Zeiten durch die mythologischen Erscheinungen mit hindurchzieht, hier nicht in Betracht ziehen kann, daher ich mich mit der Bemerkung begnüge, daß der Buddismus sowohl, als der Mysticismus (der als die andere Seite des indischen Wesens anzusehen ist und als das Mittel, durch das es sich unwillkürlich vor der drohenden Auflösung alles religiösen Bewußtseyns zu retten suchte), daß beide nur dazu dienen, die Verwirrung des unglücklichen indischen Bewußtseyns zu vollenden.

Doch zu der wahren Mitte zurückgeführt erscheint nun das Bewußtseyn in der griechischen Mythologie, welche den untergehenden Gott nicht schlechthin aufgibt, sondern als geistigen zugleich bewahrt, und so zur wahren Vollendung gelangt. Auch im indischen Bewußtseyn macht der mythologische Proceß seine Krisis, aber nicht eine Krisis zur Wiederherstellung, sondern zur Zerstörung, daher Schiwa als nur grauser Zerstörer erscheint, nicht als Versöhner des strengen, unholden Gottes, als Befreier, wie der griechische Dionysos. Die Krisis endigt hier in Verwesung, deßwegen sehen wir hier auch kein eigentliches Resultat des mythologischen Processes im Bewußtseyn zurückbleiben, sondern, sowie dieser beendet ist, sind es Vorstellungen anderer Art, die sich des indischen Bewußtseyns bemächtigen; es tritt an die Stelle einer wahren, einer natürlich erzeugten Mythologie hier wirklich eine erdichtete, die Fabel von Wischnu und seinen Verkörperungen, oder es entsteht jenes überspannte Einheitsbestreben, in welchem sich eben das durch die Mythologie völlig untergegangene und zerstörte Einheitsbewußtseyn kund gibt, das dagegen in der griechischen Mythologie erhalten worden. In dieser bewahrt das Bewußtseyn noch im letzten Momente zugleich die Momente seiner Vergangenheit, während im indischen Bewußtseyn das Ganze der Mythologie in eine Art von Decomposition übergeht, die im Volksbewußtseyn nur einzelne Momente ohne organische Einheit zurückläßt, indeß die höheren Organe des indischen Bewußtseyns die ganze Verzweiflung eines absoluten Nihilismus ergreift, dem sie durch ein bis zum Wahnsinn

angestrengtes Bestreben, sich der höheren geistigen Einheit, die den Griechen eben durch die Mythologie selbst vermittelt wird, ohne alle Vermittlung zu bemächtigen, sich zu entziehen suchen.

Die innere Zerstörung drückt sich auch äußerlich im verzerrten Wesen der indischen Götter aus: der Charakter der griechischen ist Schönheit. Wir können sagen: die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des realen Princips sanft und gesetzmäßig sich entbindenden Bewußtseyn als eine Art seliger Gesichte oder Visionen, in denen jenes — das reale Princip — zwar auch verschwindet, aber in seinem Verschwinden und Zergehen noch mitwirkt, um den entstehenden Gestalten die Realität, die Bestimmtheit mitzutheilen, durch welche die griechischen Götter Repräsentanten nothwendiger, ewiger, bleibender, nicht bloß vorübergehender Momente (Begriffe) sind. Die griechische Mythologie ist der sanfte Tod, die wahre Euthanasie des realen Princips, das in seinem Verscheiden und Untergehen an seiner Statt noch eine schöne und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt. Denn mehr als Erscheinungen sind die griechischen Götter auch nicht (wie wir denn die materiellen Götter überhaupt nur als eine begleitende, accidentelle Erscheinung des Processes erklärt haben, das Wesentliche sind die Potenzen, die Göttervielheit nur eine Hervorbringung). Die griechischen Götter sind nicht Körper, sie haben nicht Fleisch und Blut wie die wirklichen Menschen, sie sind, als wären sie Wesen der reinen Imagination, und doch für das Bewußtseyn von der reellsten Bedeutung, wirkliche Wesen, weil sie von einem reellen Proceß sich herschreiben. Alles Thierische ist verschwunden; diese Götter sind, obwohl über das Loos der Menschheit erhabene, doch durchaus menschenähnliche Wesen; sie stellen in der Geschichte des mythologischen Processes jenen Moment in der Geschichte der Natur dar, wo das Princip der Natur nach dem grausen Kampf im Thierreich den sanften, entzückenden, wahrhaft vergötternden Tod im Menschen — gleichsam den Versöhnungstod für die ganze Natur — stirbt; denn erst im Menschen ist die ganze Natur versöhnt.

Unsere Aufgabe ist es hier nicht in das ganze System der materiellen Götter der griechischen Mythologie einzugehen. Uns ist es nur

um die Bedeutung, um den Sinn und Verstand der Mythologie zu thun. Dieser Verstand der Mythologie ist aber zugleich ihr Geheimniß, und dieses Geheimniß ruht in den verursachenden Göttern. Nun ist aber nach allem früher Entwickelten leicht einzusehen, daß in demselben Augenblick, wo das reale Princip, das die Ursache der Spannung ist, völlig verscheidet, daß in diesem Augenblick die nur durch eben dieses Princip auseinander- und in Spannung gehaltenen verursachenden Potenzen diese Spannung gegeneinander aufheben, also im Bewußtseyn sich unmittelbar berühren und in ihre Einheit wiederherstellen. Die erste unter den nun wieder rein geistigen ist eben das reale Princip selbst — der reale während des Processes außer sich seyende, nun aber in sein An-sich, eben damit zugleich in seine Gottheit hergestellte Gott.

Der in sein An-sich (Geistigkeit) zurückgekehrte Gott ist eben darum auch der unsichtbar gewordene, griechische Aides oder in der zusammengezogenen Form Hades.

Der Aides kann jedoch auf eine doppelte Weise betrachtet werden. Einmal im Moment seines unsichtbar-Werdens, da er also auch bloß den Gott eines bestimmten Moments repräsentirt und insofern noch zu den materiellen Göttern gehört. So ist er in der griechischen Mythologie als dritter, d. h. tiefster unter Zeus und Poseidon gestellt. Auch als solcher jedoch ist er der Grund der ganzen materiellen Göttervielheit. Nur indem er in seiner Starrheit, in seinem Widerstand gegen die zweite Potenz überwunden wird, also nur indem er unsichtbar wird, kann jener simultane Polytheismus entstehen, dessen Gipfel der griechische Zeus ist. Diese Göttervielheit, oder der ganze griechische Olympos (Zeus selbst) ruht auf seinem latent-, unsichtbar-geworden-Seyn. Er ist eben der in ihnen unsichtbar gewordene; würde er wieder sichtbar, verschwänden sie. Darum heißt es auch in der Ilias mit Bezug auf die Behausung dieses Gottes (seine Behausung ist nichts anderes als locus, quo nunc est) — von dieser Behausung des Aides heißt es, daß vor ihr selbst grauet den Göttern; denn wenn er aus jenem Ort sich erheben und wieder hervortreten könnte, so würde die ganze äußerliche Götterwelt wieder vernichtet,

wie in der Natur, wenn das anfängliche, aber jetzt beruhigte, zugedeckte, unsichtbar gewordene Princip — wenn jenes Prius der Natur, jenes Angesicht, das keine Kreatur sehen kann, und das jetzt abgewendet ist, wieder sich um- und der Natur zuwenden könnte — wie in diesem Fall die ganze Mannichfaltigkeit der Natur und der voneinander unterschiedenen Naturwesen wieder Zerstörung und Verzehrung anheimfallen würde (Entsetzen der ägyptischen Götter [1]). Aber der Aides ist nicht mehr der Gott bloß dieses bestimmten Moments, sondern indem er nun der eben untergehende ist, stellt er sich dem Bewußtseyn zugleich dar als der Gott, der in allen Göttern — das An-sich von allen — ist, der in Uranos, der in Kronos war, der in Zeus, dem Haupt der jetzigen ganz entfalteten Göttervielheit ist; das Bewußtseyn wird ihn mit Einem Wort inne als den allgemeinen Grund der Götter, als den realen Gott überhaupt, und eben damit erst als reine Potenz, als reine Ursache, nämlich als die dem ganzen Proceß zu Grunde liegende, ihn anfangende Ursache; das Bewußtseyn gelangt zum allgemeinen Begriff desselben, als des Gottes, der durch alle materiellen Götter hindurchgegangen — in seinem außer-sich-Seyn der Stoff für sie geworden, insofern selbst kein einzelner, sondern ein allgemeiner ist, dem in dieser Allgemeinheit keiner von den materiellen, sondern nur einer der formellen, zunächst der, welcher A^2 ist, entgegenstehen kann. Indem er in seine Allgemeinheit, sein An-sich eingegangen ist, schließt er die andern Potenzen nicht mehr aus, und auch diese erscheinen jetzt als die wesentlichen, als die eigentlich verursachenden, gegen welche sich jene äußeren als die bloß accidentell-mitentstandenen, und demnach überhaupt als die gewordenen verhalten (so wie in unsern Gedanken die Dinge der Natur gegen die drei Ursachen). Auf diese Art ist es begreiflich, wie eben in der letzten Auseinandersetzung, wo die völlig entfaltete Göttervielheit hervorbricht, in der griechischen Mythologie, zugleich das Bewußtseyn jener geistigen oder rein verursachenden Götter entsteht — oder: es ist begreiflich, wie eben dasjenige Bewußtseyn, für welches als äußeres Resultat des früheren, aber überwundenen Zustandes die reinste Götter-

[1] Siehe Philosophie der Mythologie, S. 368. D. H.

vielheit sich erzeugt, wie eben dasjenige Bewußtseyn, das in den äußeren materiellen oder, wie wir auch sagen können, partiellen Göttern sich gleichsam entbunden und befreit hat, wie eben dieses nach innen zum Bewußtseyn der geistigen Götter sich umwendet, der Götter, die reine Ursachen sind.

Die materielle Göttervielheit ist dabei das Exoterische, die geistigen Götter, die nach aufgehobener Spannung nur noch als Gestalten Eines Gottes sind, werden zum Inhalt eines esoterischen Bewußtseyns.

Die exoterische Göttervielheit ist nur das Aeußere, die esoterischen Götter sind das Innere, aber eben darum auch das Verborgene — das Geheimniß, das eigentliche Mysterium der Mythologie. Auf diese Weise erklärt sich also, wie eben mit der vollendetsten Mythologie (der griechischen) zugleich jene innere Götterlehre, also die Mysterien selbst entstehen mußten, wie beide, jene äußere, materielle und diese innere, geistige Götterlehre nothwendig gleichzeitige Erscheinungen sind. Es erklärt sich aber nicht nur die gleichzeitige Entstehung, sondern auch die fortwährende Coexistenz beider, des exoterischen und esoterischen Bewußtseyns. Keines kann das andere aufheben; das Exoterische entsteht immer wieder mit dem Esoterischen, und umgekehrt.

Ich habe nun schon erklärt, daß wir in dem gegenwärtigen Zusammenhang in das Einzelne der materiellen Götterlehre nicht eingehen können; denn es ist uns nur um die Bedeutung und den Sinn der Mythologie zu thun, dieser aber findet sich eben in den Mysterien. Man kann sagen: die Mysterien enthalten eigentlich die Erklärung, die wahre Philosophie der Mythologie, sowie sie eben darum für eine solche — für eine wahre Philosophie der Mythologie — die höchste Bestätigung seyn müssen. Schon aus diesem Grunde also wäre es zu rechtfertigen, wenn ich in dem gegenwärtigen Zusammenhang mich bei den griechischen Mysterien verweilte. Allein es ist noch ein näherer Grund, der mich hiezu bestimmen muß. Alles bis jetzt Vorgetragene war nur Vorbereitung zu einer Philosophie der Offenbarung. Da es aber der Vorsehung gefiel, die Menschheit erst diesen ganzen Weg der bloß natürlich sich erzeugenden Religion durchlaufen zu lassen, ehe die wahre Offenbarung

erschien — da die vollkommene Offenbarung überhaupt nur zu einer bestimmten Zeit, oder, wie es in der Schrift heißt, nachdem die Zeit erfüllt war, der Menschheit zu Theil werden sollte, die Offenbarung also gleichsam auf das Ende, auf das Höchste der bloß natürlichen Entwicklung gewartet hat, so wird es auch uns unmöglich seyn, die wahre Bedeutung der Offenbarung und ihren Unterschied von der Mythologie ganz zu bestimmen, ehe wir das Höchste oder vielmehr Tiefste der Mythologie — d. h. eben die Mysterienlehre — erkannt und gesehen haben, in welchem Umfang und in welcher Tiefe auch diese auf dem Weg des bloß natürlichen Processes das religiöse Bewußtseyn wiederherzustellen vermochte. Von jeher wurde auch die griechische religiöse Geheimlehre betrachtet als das dem Christenthum Nächste, als das sich ihm am meisten Annähernde im Heidenthum. Unleugbar ist für jeden, der die griechischen Mysterien näher kennen gelernt und studirt hat, daß der gelehrteste der Apostel mehr als einmal bei christlichen Ideen auf Ausdrücke, ja auf Gebräuche der griechischen Mysterien anspielt. Der natürliche Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum, d. h. zur vollkommenen Offenbarung, sind wirklich die griechischen Mysterien; es wäre unmöglich, die Offenbarung in ihrem Verhältniß zum Heidenthum, und demnach überhaupt richtig darzustellen, ohne vorher den Inhalt der griechischen Mysterien erforscht zu haben.

Neunzehnte Vorlesung.

Als Uebergang zu der Erklärung der griechischen Mysterien möge folgende allgemeine Reflexion dienen.

In unsrer Entwicklung der Mythologie überhaupt haben wir zwei große Uebergangsmomente unterschieden. Jenen, wo das reale Princip sich der höheren Potenz nur eben erst überwindlich macht — zur Materie einer möglichen Ueberwindung hingibt. Dann jenen, wo es zur Materie einer wirklichen Ueberwindung wird. Jeder solcher Uebergang ward durch eine weibliche Gottheit bezeichnet, der erste durch Urania, der zweite durch Kybele. Sollte nun aber nicht ein dritter Moment noch unterschieden werden, wo jenes Princip nicht mehr bloß Gegenstand der wirklichen Ueberwindung, sondern schon wirklich überwunden ist, und das Bewußtseyn dadurch in die Mitte zu stehen kommt zwischen jener Vergangenheit, von der es sich im Entstehen der freien Göttervielheit befreit und entbunden fühlt, und zwischen jenen ihm zugleich aufgehenden rein geistigen Potenzen? Und wie dort — in beiden früheren Momenten der Katabole — das Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt wird (denn wenn in dem Proceß überhaupt immer zwei sind, der Gott jedes Moments und das ihm entsprechende Bewußtseyn, so kann man bemerken, daß jederzeit die einem Gott entsprechende weibliche Gottheit sich als das Bewußtseyn des Gottes verhält. Das Letzte ist leicht einzusehen, wenn man auf Folgendes reflektirt. Der Gott ist in jedem Moment nur ein bestimmter, und somit ein solcher,

dem ein anderer zu folgen bestimmt ist. Das Bewußtseyn aber ist zwar in jedem Moment auch nur das Bewußtseyn dieses bestimmten Gottes, allein es ist außerdem seiner Natur nach das Gott schlechthin Setzende, und geht insofern über den bestimmten Moment hinaus. Diese Doppelseitigkeit zeigt sich nun auch an allen weiblichen Gottheiten. Gäa sieht weiter als Uranos, ihr Gemahl, Rhea, Gemahlin des Kronos, weiter als dieser, beide weiblichen Gottheiten sind der Zukunft geneigt, von der die beiden Götter nichts wissen wollen) — wie nun also in der ersten Katabole das zur Anerkennung des höheren Gottes gelangte, in der zweiten das dem Gott zur wirklichen Ueberwindung sich hingebende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt werden, so dürfen wir ja wohl auch am Ende des Processes jenes zwischen der Mythologie und den Mysterien in der Mitte stehende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt erwarten. Diese weibliche Gottheit ist D e m e t e r, die von der einen Seite noch in die Mythologie hereinfällt und in dieser ihre Stelle hat, von der andern Seite aber ebenso ein Hauptgegenstand der Mysterien oder eigentlich der Mittelpunkt ist, um den sich in diesem das Bewußtseyn bewegt.

Demeter (dieselbe Gottheit, welche von den Römern C e r e s genannt wurde) ist ihrem e r s t e n Begriff nach nichts anderes als das Bewußtseyn selbst, das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte ist, das dem ersten noch immer anhänglich, aber doch zugleich schon in der Ueberwindung durch den zweiten begriffen ist.

Wenn Kybele den Uebergang zu der wirklichen Ueberwindung bezeichnet, so ist Demeter das in der wirklichen Ueberwindung begriffene, aber doch nur erst b e g r i f f e n e, insofern dem realen Gott n o c h i m m e r anhangende und gleichsam verhaftete Bewußtseyn.

Unter die Fragen, welche eine Theorie der Mythologie zu beantworten hat, gehört eben auch diese: woher die Unterscheidung männlicher und weiblicher Gottheiten in der Mythologie? Wir können antworten: die weibliche Gottheit ist entweder immer das Bewußtseyn des ihm parallelen, ihm gleichstehenden und gleichzeitigen Gottes, oder das Bewußtseyn eines höheren, eines eben kommenden. Im ersten Fall erscheint

sie als Gemahlin, im zweiten als Mutter des Gottes. Auch Demeter werden wir in der Folge noch als die Mutter eines höheren Gottes kennen lernen. Aber sie kommt zuerst unter den Göttern der Kronischen Zeit vor als Gemahlin des Poseidon; schon dadurch ist ihre dem höheren Gott, nämlich dem Dionysos, zugewandte Natur angedeutet. Denn dort, wo Dionysos noch schlechthin ausgeschlossen ist (Kronos weist alle Wirkung der höheren Potenz ab) kann das Bewußtseyn kein unmittelbares Verhältniß zu dem Gott haben. Hier ist also Demeter Gemahl des Poseidon, des noch bloß materiellen Vorbildes des künftigen geistigen Gottes. In der Zeit aber, von welcher jetzt die Rede ist, (unserer Periode = D) ist Demeter das unmittelbar der Einwirkung des Dionysos hingegebene, am Ende dieser Zeit das durch ihn wirklich überwundene Bewußtseyn; in dieser Gestalt bezeichnet sie die letzte, der vollendeten Entstehung der Göttervielheit gleichzeitige Katabole.

Nun aber kann das Bewußtseyn sich der Vielheit nicht hingeben, ohne dadurch zugleich von dem ausschließlichen Gott zu scheiden, ohne diesen — zwar nicht absolut, aber doch als den ausschließlich seyenden aufzugeben. Aber es ist diesem durch einen Zauber verhaftet, der sich noch von der ersten, unvordenklichen That herschreibt, und dessen es sich bis jetzt selbst nicht bewußt war. Nun aber, immer ohnmächtiger und dem Andrang des höheren Gottes zu widerstehen unvermögender, wird es sich dieser Seite seines Wesens, nämlich des an dem realen Gott blindlings Festhaltenden — dieses Bandes, wodurch es dem realen Gott verhaftet ist, wird es sich zuerst als eines bloß Zugezogenen und Zufälligen bewußt, das es sofort von dem Wesentlichen in sich unterscheidet. Wesentlich ist ihm, das Gott setzende, zufällig, das den realen Gott setzende zu seyn.

Es wird sich dieses Bandes mit dem realen Gott als eines ihm Zufälligen bewußt, heißt: es wird sich desselben als eines von ihm Abzusondernden bewußt, und so sondert es denn zuletzt dieses Princip, durch das es dem realen Gott verhaftet ist, wirklich von sich ab, es für sich, d. h. es als besondere Person setzend, und auf diese Weise sich von ihm befreiend. Das was in Demeter dem ausschließlichen Gott

verhaftet war, tritt, durch eine Art von Geburt, aus ihr heraus als Persephone. Hier kommt also Persephone zuerst in die Mythologie, aber indem das Bewußtseyn dieses ihm bis jetzt selbst ungegenständlich gebliebene und verborgene Princip inne wird, sieht es in ihm zugleich den Anlaß des ganzen Processes, dem es bis jetzt unterworfen war; hier, wo der Zauber sich löst, von dem es gefangen war, wird es auch über den Anfang klar, und so wird nun in der Folge auch der erste Anlaß des ganzen Processes Persephone genannt. — Demeter aber kann das, was in ihr von der Vergangenheit sich herschreibt, nicht von sich absondern, ohne es als der Vergangenheit angehörig zu sehen. Sie sieht es als der Vergangenheit angehörig, heißt: sie sieht es als dem Gott der Vergangenheit angehörig; sie muß es ihm zum Raub dahingeben. Dieses also ist der wahre Sinn der Erzählung von dem Raub der Persephone, die der ins Unsichtbare, ins nicht-Seyn zurückgetretene, davon Aides genannte Gott mit sich in die Unterwelt, in das Reich der Vergangenheit hinabzieht. Denn natürlich muß dieser Theil des Bewußtseyns dem Gott folgen, dem es von Anfang an verfallen war, und wenn dieser Gott — der einst ausschließlich seyende — zur Vergangenheit wird, muß in der letzten Krisis auch das diesem Gott anhängliche Bewußtseyn, soweit es ihm nämlich anhänglich ist, zur Vergangenheit werden.

Doch auch jetzt noch ist diese Trennung für das Bewußtseyn nicht schmerzlos, sondern verletzend; darum wird die Trennung als Raub vorgestellt, den Aides verübt, und Demeter ist die betrübte, die trauernde, ja die zürnende Mutter, die eben darum von der Göttervielheit, die nun an die Stelle des Einen, ausschließlichen Gottes getreten ist, nichts wissen will — so ist sie ausdrücklich im Homerischen Hymnus dargestellt — mit dieser muß sie erst versöhnt werden. So weit (nämlich bis zum Raub der Persephone und bis zur Trauer und dem Zorn der Mutter) geht auch die bloß exoterische Mythologie; aber nun beginnt die Versöhnung und Begütigung der trauernden und zürnenden, die nur dadurch geschehen kann, daß ihr — gleichsam als Ersatz des untergegangenen Gottes und ihres mit demselben untergegangenen

Bewußtseyns — der höhere oder vielmehr der höchste Gott, daß ihr an der Stelle des nicht seyn sollenden der eigentlich seyn sollende zu Theil wird, der aber nun nicht mehr zu jener äußeren Vielheit hinzutreten kann, die geschlossen und vollendet ist, der nur in einem über sie hinaus gehenden Bewußtseyn, d. h. in den Mysterien, seine Stelle hat. Darum heißen auch die Mysterien, selbst die höchsten und heiligsten, die attischen in Eleusis gefeierten, vorzugsweise die Mysterien der Demeter.

Unsere Erklärung der Demeter und der Persephone ist allerdings verschieden von den gewöhnlichen. Wenn man aber auch nur den Umstand, daß Demeter der eigentliche Grund der Mysterien war, tiefer beachtete, so konnte man sich mit diesen Erklärungen nicht so leicht zufrieden geben. In diesen Erklärungen ist nichts richtig, als daß Demeter die Göttin des Ackerbaues ist. Einige haben daraus sogar den allgemeinen Begriff einer Göttin der Pflanzenwelt gemacht, was eine völlig grundlose Erdichtung ist. Persephone aber sey das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden müsse, damit es keime und Frucht trage. Dieß sey durch den Raub des Aides (des Gottes der Unterwelt) gemeint, oder wie es ein sonst verdienter Erklärer kostbarer (wahrscheinlich um die Alltäglichkeit zu verbergen) ausdrückt, daß die Samenkraft mit dem Erdenlicht vereint wirken müsse, um die Frucht aus dem Samenkorn zu entwickeln. Dieß klingt freilich mysteriöser, denn was der Erklärer bei dem Erdenlicht sich gedacht hat — etwa ein inneres und verborgenes Licht der Erde, das Aides seyn soll — ist schwer zu errathen. Mit solchen alltäglichen Wahrheiten, die durch einen kostbaren Ausdruck nicht aufhören alltäglich zu seyn, — wenn sie keine andere als solche enthielten, hätten die Mysterien gewiß kein Jahrzehend, geschweige an die zwei Jahrtausende dauern können.

Das Geheimniß der Mysterien zu errathen, hat man von jeher gestrebt. Franzosen haben zuerst aufgestellt, die Eleusinischen Mysterien seyen nur ein cours d'agriculture gewesen. Selbst Sylvestre de Sacy (in den Anmerkungen zu St. Croix) weiß am Ende auch nichts anderes als: „die Mysterien möchten vorzüglich nur Darstellungen oder

Symbole der hauptsächlichsten Naturwirkungen, der Jahreszeiten u. s. w. enthalten haben". Aber so wenig der Mythologie, ebenso wenig oder vielmehr noch weniger kann den Mysterien eine bloß physikalische Bedeutung zugeschrieben werden. Die Sache verhält sich so. Allerdings ist Demeter Stifterin, Einsetzerin des Ackerbaus, und wird vorzüglich als solche verehrt, aber mit dieser Verehrung selbst ist ein anderer als der bloß physikalische Sinn verbunden. Mit der Einsetzung des Ackerbaues nämlich schwand zugleich jenes unstete, herumschweifende, thierähnliche Leben der ältesten Zeit, und an seine Stelle trat das wahrhafte menschliche, durch Sitte und Gesetz gefestigte Leben. Diese sittliche Bedeutung des Ackerbaus ist es, die in Demeter verehrt und geheiligt ist. Diese Gottheit, welche den Ackerbau einsetzte, war auch die gesetzgebende, *θεσμοφόρος*, und nur in solchem Sinn konnte Isokrates in der berühmten Stelle den Ackerbau und die Mysterien zusammen erwähnen, wenn er sagt[1]: Demeter gegen unsere Vorfahren wohlgesinnt, hat ihnen doppelte Geschenke, die zwei größten verliehen, *τούς τε καρπούς, οἳ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι, καὶ τὴν τελετήν*: die Früchte, welche Ursache, daß wir nicht mehr thierartig leben, und die Einweihung (in Eleusis nämlich). In Demeter wurde also immer zugleich der Untergang jener ältesten, den Menschen außer sich setzenden Religion, immer zugleich der Sieg gefeiert, den mit oder in Demeter das menschliche Bewußtseyn über jene blinde Gewalt errungen, die es im Zabismus gleichsam befangen und bezaubert hielt[2]. Zabismus ist die natürliche Religion aller nicht durch Ackerbau an feste Wohnsitze gebundener Stämme. Selbst von den Germanen sagt dieß noch Cäsar (b. g. VI.), nämlich zuerst (c. 21): Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, Solem et Vulcanum et Lunam (wonach er sie als Sternverehrer gekannt), hierauf (c. 22): agriculturae non student, neque quisquam

[1] Pan. 3, 6.

[2] In einer bekannten Stelle des Cicero (de Leg. II, 14) wird dieß so vorgestellt, als ob die Mysterien selbst von jenem früheren wilden Leben die Menschheit befreit hätten: — nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus.

agri modum certum aut fines habet proprios. Wie sich dieß mit einigen Nachrichten des Tacitus vereinigen lasse, ist hier nicht der Ort zu untersuchen[1]. Darum ist der reine Zabismus älter als alle Völker im eigentlichen Sinn, älter als bürgerliche Gesellschaft und die erst mit beiden anhebende Geschichte. Und umgekehrt ist es unmöglich, daß er mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Gesetze beschütztem Eigenthum noch bestehe. Solang der Mensch dem allgemeinen Gott anhängt, den nicht Tempel noch Mauern umschließen, dem nur der grenzenlose Raum des Weltalls selbst gleichkommt, so lang ist auch das Feld seine Wohnung, der Himmel sein Dach; sowie er sich von ihm abwendet, wird ihm das Zelt des allgemeinen, über ihn ausgespannten Himmels zu weit, er verlangt aus der Weite in die Enge, aus dem Schrankenlosen wieder ins Umschlossene zurück; denn noch immer lebt in ihm die Erinnerung jener ersten Umschließung und göttlichen Befriedigung, aus der er herausgetreten ist. Von der andern Seite freilich erscheint dem Menschengeschlecht, nachdem es auch die Uebel des bürgerlichen Lebens erfahren hat, die nothwendigen Begleiter jeder höheren Entwicklung, da erscheint ihm wohl wieder jener früheste Zustand des freien, durch keine, weder räumliche, noch gesetzliche Grenzen beschränkten Lebens als ein Zustand von Glückseligkeit, den es als das goldene Weltalter bezeichnet, nach dem es mit Sehnsucht zurückblickt. In der späteren Erinnerung war es Kronos, der, mit Uranos zusammenfallend, wie weit entfernte Gegenstände zusammenfallen, den Griechen und Römern der Gott des goldnen Weltalters wurde. Damals, sagten sie, als Saturnus herrschte, wurden keine geschlossenen Felder gebaut, noch war es erlaubt, das Feld mit Grenzen zu umziehen. (Ich erinnere an die früher schon angeführte Stelle aus Virgil[2]). So lange der Gott des noch ungetheilten Seyns herrschte, der das Seyn selbst noch ungetheilt besaß, es mit keinem andern Gott theilte, so lang war auch die Erde ein allen gemeinschaftschaftliches Erbtheil — nihil privatae rei, omnia communia atque indivisa omnibus fuerunt, velut unum cunctorum patrimonium,

[1] Man vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 159. D. H.
[2] Georg. I, 125 ff.; siehe Philosophie der Mythologie, S. 637. D. H.

wie Justinus sich ausdrückte [1]. Selbst die Erzählung der Genesis, nach welcher der erste Gedanke an einen festen Wohnsitz, an eine Stadt, mit Sprachenverwirrung und Völkertrennung gestraft wird, zeigt noch die verborgene Anhänglichkeit an jene Ungebundenheit des ältesten Lebens, wo die Menschheit dem allgemein Einen, alles besitzenden Gott noch näher war. Findet sich doch ein solches Zurückstreben stets zugleich mit höheren Entwicklungen ein, wie so viele aus der verwirrenden Mannichfaltigkeit und dem Geräusch unserer Zeit sich in die dumpfe Enge, in die Stille des Mittelalters zurückgesehnt. In Kronos wurde übrigens erst die astrale Macht völlig besiegt; nicht daß mit der Besiegung des Kronos erst Städtegründung und Ackerbau angefangen hätten; Urania schon war in einem früheren Moment, was später Kybele und Demeter; der Grieche, in der mythologischen Folge der Spätere, leitet von Demeter her, was der Babylonier schon von der Urania, der Phrygier von der Kybele herleitet. Unendlich merkwürdig aber ist, wie, nachdem den Babyloniern zuerst die Gründung größerer Städte zugeschrieben wird, die Phönikier, die Tyrer, die Karthager, die Kronischen Völker, sich aufs neue von der Erde und dem Ackerbau abwenden und die Wüste des Meeres, dieses kronische Element, durchschiffen, während später, nachdem die Religion ganz vom Himmel auf die Erde gekommen, der Aegypter nun vielmehr an der Erde, an seinem Land festhält, das er mit der goldnen Saat der Isis bedeckt, indeß er das Meer als Typhonisches Element scheut, ja, wie Plutarch sagt [2], haßt. — In Kronos stellt sich das Astrale, das Kosmische wieder her, mit Kybele kam die Religion aus der astralen Region erst ganz zur Erde herab. Deßwegen wird in den phrygischen Religionen Kybele als Gründerin des Ackerbaus und fester Städte verehrt, letzteres zeigt die ihr Haupt umgebende Mauerkrone:

— — — — Murali caput cinxere corona
Eximiis munita locis, quia sustinet urbeis [3].

[1] 43, 1. cf. 2, 2.
[2] De Isid. et Osir. c. 32, cf. c. 33 init.
[3] Lucret. II, 606, seq.

Die große phrygische Mutter hieß sie nach der Erklärung des Lucretius, weil von dort, von Phrygien aus zuerst der Fruchtbaum sich verbreitet hat. Wenn ihr heiliges Bild die Städte durchzieht, wird Silber und Erz, Zeichen des bürgerlichen Vereins, auf ihren Weg gestreut, wie von Kronos, inwiefern er selbst schon als Gott des Uebergangs angesehen wird, erwähnt wird, er habe zuerst Münzen, die Zeichen des bürgerlichen Verkehrs und des privativen Besitzes, eingeführt. Ein Rosenschauer bedeckt das Gefolge der Kybele, unter welchem ein bewaffneter Haufe blutbetrieft kriegerischen Tanz aufführt, zum Zeichen, daß mit getheiltem Besitz auch sogleich Krieg und Zwietracht beginnt, wie eben darum die ältesten Münzen das Bild des getheilten, auseinandergehenden Janus tragen (der geschlossene Janus = Friede). Aber den Griechen, als dem jüngsten der mythologischen Völker, ist Demeter die Einsetzerin des Ackerbaus. Es ist aber der Zusammenhang der zwischen dem Untergang jener ältesten, kosmischen Religion und der Einführung des Ackerbaus stattfindet, die Ursache, daß in Demeter zugleich die Gottheit verehrt wird, welche die Menschen nährende Frucht über die Erde ausstreut, sowie die Mysterien einsetzt.

Der erste Uebergang des nomadischen Lebens zum Ackerbau und festen Wohnsitzen hat von jeher allen tieferen Forschern das größte Räthsel geschienen. Die Erklärung wird darum noch um vieles schwieriger, daß es aller angewandten Mühe ohnerachtet bis auf diesen Tag unmöglich gewesen ist, irgend eine unserer Getreidearten auf eine unzweifelhafte Art wildwachsend (von selbst erzeugt) nachzuweisen. Fast sollte man glauben, daß auch während des mythologischen Processes ein gewisses magisches Verhältniß zwischen dem Menschen und der Natur fortdauert, so daß gewissen Entwicklungen des Bewußtseyns gewisse Entwicklungen der Natur parallel sind; vielleicht ist der Mensch überhaupt nur durch das bürgerliche Zusammenwohnen von diesem magischen Bezug auf die Natur gänzlich geschieden worden. Der Spanier Don Felix Azara, den ich Ihnen wegen seiner geistvollen Beobachtungen über die südamerikanischen Menschenraçen früher öfters gerühmt habe[1],

[1] S. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 72 und S. 114. D. H.

versichert in seiner Reisebeschreibung, unzähligemal in Steppen des südlichen Amerikas bemerkt zu haben, daß in der Nähe von Häusern und überhaupt an jedem Orte, wo Menschen sich lange aufhalten, Malven, Disteln und andere dergleichen Gewächse, die in den Wildnissen niemals angetroffen werden, emporwachsen. Daß gewisse Pflanzen, z. B. Sambucus u. a. dem Menschen gleichsam nachziehen, kann man auch bei uns wahrnehmen, aber Azara fügt hinzu, es sey schon hinreichend, daß der Mensch irgend einen Weg, sey es auch nur zu Pferde, häufig hin und hergehe, um in kurzer Zeit an dessen Rande einige von diesen Pflanzen, die vorher nicht dort waren, und die auch in der ganzen umliegenden Gegend nicht zu erblicken seyen, hervorkommen zu sehen; auch dürfe man nur irgend ein Stück Boden als Gartenland bearbeiten, und es werde sich überall sogleich Portulak in Menge einfinden. Man solle daher, setzt er hinzu, fest glauben, daß die Anwesenheit des Menschen und der vierfüßigen Thiere eine Veränderung im Pflanzenreiche bewirke, und daß in Folge einer solchen Veränderung anstatt der freiwillig wachsenden Pflanzen andere ganz von ihnen verschiedene hervorgebracht werden.

Dürfte man eine solche gleichsam ansteckende Kraft, die der Mensch durch sein bloßes Daseyn auf die Pflanzenwelt ausübt, mit völliger Zuversicht voraussetzen, so dürfte man auch wohl, was die Hellenen, und was mehr oder weniger alle Völker von dem Getreide als einer Gabe der Demeter oder einer Gottheit sagen (auch eine Stelle des A. T. sagt, daß Gott den Menschen die Früchte gelehrt), man dürfte dieß wohl noch wörtlicher als gewöhnlich verstehen. Derjenige, dem manche Thatsachen gegenwärtig sind, aus denen eine allmähliche Verwandlung und stufenweises Anderswerden der Formen im Thier- und Pflanzenreich hervorleuchtet, könnte auch wohl möglich finden, daß an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, aber überall erst mit dem Uebergang des Menschen zu fester Ansiedelung und zur bürgerlichen Gesellschaft, durch irgend eine Metamorphose jetzt nicht mehr erkennbarer Gewächse die Menschen nährenden Früchte hervorgekommen seyen.

So wenig die Demeter in den Mysterien eine bloß physikalische Bedeutung hat, ebensowenig ist auch die Bedeutung der Persephone eine bloß physikalische. Wenn man in der Idee der Persephone eine gewisse Analogie oder Beziehung mit dem Samenkorn nicht übersehen kann, so ist dieß nicht so zu deuten, als wäre Persephone das Symbol und das Samenkorn das durch sie Symbolisirte, weil es überhaupt unstatthaft ist, jene höheren, geistigen Wesen als Symbole sichtbarer und materieller Gegenstände zu denken; überall ist vielmehr das Sichtbare und Materielle Symbol des Unsichtbaren, und so könnte man eher sagen, das Samenkorn sey ein Symbol der Persephone[1]. In keinem andern Sinn kann man Persephone mit dem Samenkorn vergleichen, als in dem Sinne, in welchem Christus sagt: Es sey denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle, und ersterbe, so bleibet es allein, wo es aber erstirbt, so bringet es viele Früchte. Denn Persephone ist ursprünglich nichts anderes als die bloße Potenz des Gottsetzens im Bewußtseyn: die Potenz, weil sie eben auch das Gegentheil, das Gott Negirende seyn kann. Sie ist jene Urmöglichkeit, die, je nachdem sie ganz innerlich bleibt oder heraustritt, etwas ganz Verschiedenes ist; sie hat mit dem Samenkorn auch gemein, daß, sobald sie aus ihrer Keimlichkeit (Potentialität) herausgeht, sie, wie das Samenkorn, einem Proceß unterworfen wird. Persephone ist der Keim des Gottesbewußtseyns, der, wenn er nicht aus der umgebenden Hülle heraus in die Erde fiele, allein, d. h. unfruchtbar, bleiben würde, der in die Erde fallen (einem natürlichen Proceß, wie die Mythologie ist) unterworfen werden muß, damit er viele Früchte trage, damit die stille und unausgesprochene Erkenntniß des Urbewußtseyns zur lauten, ausgesprochenen würde, damit, statt des im Urbewußtseyn bloß potentiell gesetzten Monotheismus, für das Bewußtseyn ein aktueller, verwirklichter werde, wenn gleich freilich auch in seiner höchsten Potenz dieser so entstandene Monotheismus noch immer ein bloß natürlich erzeugter ist; der göttlich gesetzte ist erst durch das Christenthum möglich.

Persephone hat also in der Mythologie eine ganz andere als bloß

[1] S. Philosophie der Mythologie, S. 639. D. H.

physikalische Bedeutung, und ist in einem tieferen als bloß physikalischen Sinn mit dem Samenkorn zu vergleichen.

Als Hauptinhalt der griechischen Mysterien ist indeß die Versöhnung der Demeter — der durch den Raub der Tochter verletzten — d. h. des durch die Trennung von dem realen Gott verwundeten Bewußtseyns angegeben. Diese Angabe ist durch die bereits früher[1] angeführte Stelle des homerischen Hymnos außer Zweifel gesetzt, wo Demeter zu den Eleusiniern sagt: Ich werde die Orgien, d. h. die Mysterien einsetzen, damit ihr sie begehrend immerwährend mein Gemüth versöhnt (*ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε*). Wodurch indeß diese Versöhnung erfolgt, ist zwar schon angedeutet worden, muß aber zu näherer Begründung und Ausführung der weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Wir haben die Entwicklung der Mysterien mit der Demeter und Persephone angefangen, weil beide in der That die wahren Subjecte, die tiefsten Potenzen, das eigentliche Bewußtseyn der Mysterien sind. Gerade die höchsten der griechischen Mysterien, die attischen, werden vorzugsweise die Mysterien der Demeter genannt. Aber eben diese hießen nun auch Mysterien des Dionysos. Wir müssen also, ehe wir weiter fortschreiten, uns über das Verhältniß des Dionysos zu den Mysterien verständigen. Bis jetzt kennen wir den Dionysos nur als den Einen Gott, den wir als den befreienden, als den Gott der zweiten Potenz bestimmt haben. Wie verhält sich nun dieser zu den Mysterien? Um hierüber verständlich zu werden, muß ich einiges Allgemeine über die Erscheinungen vorausschicken, deren Ursache Dionysos ist.

Allgemein kündigt sich in den ältern Religionen die Gegenwart des Dionysos oder seine Wirkung auf das Bewußtseyn zuerst durch eine besinnungslose Begeisterung an, die Orgiasmus genannt wird. Das Bewußtseyn, von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes sich plötzlich frei fühlend, muß dadurch gleichsam taumelnd werden. Nur so erklären sich jene Handlungen eines zügellosen, ja mit äußern Zeichen des Wahnsinns begleiteten Benehmens, das besonders die früheste Erscheinung des Dionysos bezeichnet, die in die Uraniazeit zurückgeht. Von

[1] Philosophie der Mythologie, S. 633. D. H.

dieser frühesten Erscheinung desselben schreiben sich namentlich die sogenannten Sabazien her, in denen durch wilde, alle Schranken der Sittlichkeit durchbrechende Handlungen der erste Untergang der ältesten, siderischen Religion gefeiert wurde. Der Zusammenhang dieser Sabazien mit der ersten Erscheinung des Dionysos erhellt schon aus dem, was von dem Inhalt der sabazischen Orgien durch die Untersuchung bekannt ist, die im J. d. St. 566. der römische Senat mit größter Strenge gegen die in Rom heimlich eingedrungenen Sabazier verhängte, worüber Livius im 39. Buch das Nähere enthält. Aber schon der Name Sabazien, der Name des Gottes Sabos, der Festruf Evoë Saboi deutet an, daß diese Orgien dem ersten Uebergang vom Zabismus zur eigentlich mythologischen Religion angehören. Diese Sabazien nun haben in Griechenland nie festen Fuß gefaßt, und konnten sich höchstens nur als Winkelceremonien behaupten. In einer Komödie des Aristophanes, welche Cicero de Legibus [1] erwähnt, wurde Sabazius mit andern für fremd erklärten Göttern auf der Bühne selbst aus dem Staat geworfen. Es gibt gewisse Schriftsteller, die absichtlich oder unabsichtlich alles verwechseln oder zusammenwerfen, und zum Beispiel, was von den Sabazien gilt, ohne Weiteres gleich auch auf die Dionysosfeste Griechenlands übertragen; allein diese, die eigentlich schon griechisch-nationalen — von der Nation anerkannten — Dionysosfeste hatten mit den Sabazien durchaus nichts gemein. In einer späteren Epoche des mythologischen Processes, der ägyptischen, wo die Befreiung von der Gewalt des realen Gottes theilweise als ein Sieg empfunden wurde — theilweise, denn das ägyptische Bewußtseyn war noch so zwischen beiden getheilt, daß in einer Zeit des Jahrs Typhon verhöhnt und verspottet, in einer andern mit Opfern geehrt und zu besänftigen versucht wurde [2] — aber in Aegypten eben wurde doch dieser Untergang des realen Gottes schon zum Theil als Sieg empfunden und darum zuerst durch jene Triumphzüge gefeiert, die, weil bei denselben der Phallos als Siegeszeichen vorgetragen wurde, den Namen Phallagogien erhielten. Ob der Phallos

[1] II, 15.

[2] S. Philosophie der Mythologie, S. 387. D. H.

dabei als Zeichen der Entmannung des früheren Gottes seyn sollte, oder ob er den Uebergang der wirkenden Kraft an den zweiten bedeutete, dieß kann hier als gleichgültig betrachtet werden. Genug, Dionysos oder der Sieg des befreienden Gottes wurde durch festliche Aufzüge und besonders durch Phallos-Processionen gefeiert. Nun sagt Herodotos ausdrücklich, bei den Hellenen seyen die *ἑορταί* und *πομπαί* erst neu, neuerlich eingeführt (*νεωστὶ ἐσαγμέναι*)[1]. Von den Dionysos-Aufzügen namentlich sagt er, Melampus, der Sohn des Amythaon, habe die Hellenen den Namen des Dionysos nebst den Opfergebräuchen und dem Phallos-Aufzuge gelehrt. Weiterhin sagt er, Melampus selbst habe die den Dionysos betreffenden Gebräuche von den Aegyptern gelernt, wiewohl er gleich hernach wieder äußert, ihm scheine Melampus das meiste, was den Dionysos angeht, von Kadmos, dem Tyrier, und den Phönikiern, welche mit ihm in das jetzt sogenannte Böotien gekommen seyen, gelernt zu haben[2]. Das Wesentliche, was für uns in diesen Aeußerungen des Herodotos liegt, ist seine Behauptung, daß jene Festzüge, jene mit dem Phallos begangenen Dionysosceremonien den Hellenen nicht eigenthümlich gewesen und bei ihnen erst eingeführt worden seyen. In der That, jener Zustand, wo Dionysos noch Taumel- und Orgiasmus-erregend auf das Bewußtseyn wirkt, wo er noch in der völligen Spannung gegen den realen Gott ist, dieser Zustand des Bewußtseyns gehört einem früheren Moment an, als den das hellenische Bewußtseyn in sich darzustellen bestimmt war, wie wir ja eben daraus sehen, daß jene Feierlichkeiten in Aegypten bereits in vollem Gebrauch sind. Es hätte also gar nichts unsrer sonstigen Ansicht Widerstreitendes, wenn wir annähmen, daß diese Dionysosfeierlichkeiten in Griechenland zuerst nur Nachahmungen von Gebräuchen waren, deren Kunde die Hellenen entweder aus Aegypten oder aus irgend einem Theil des Morgenlandes erhalten hatten. Nur auf keinen Fall dürfte dieß so weit ausgedehnt, so verstanden werden, als wäre der Begriff des Dionysos selbst für die Griechen ein bloß zufälliger, ihnen von außen her gekommener.

[1] II, 49, cf. 58.
[2] II, 49.

Wir haben hinlänglich bewiesen, daß der Begriff des Dionysos ein aller Mythologie wesentlicher, inwohnender ist, und ohne den sie gar nicht gedacht werden kann, wie wir denn eben auch darum diese Potenz in allen Mythologien nachgewiesen haben, wenn gleich ihre Gestalt und Erscheinungsweise in verschiedenen eine verschiedene ist. Der Dionysos, und zwar dieser, welcher der unmittelbare Ueberwinder des realen Gottes ist, lag im hellenischen Bewußtseyn so gut als im ägyptischen, und wirkte zu dem letzten Resultat des hellenischen Bewußtseyns eben so mit wie zu dem des indischen oder ägyptischen Bewußtseyns. Nur war dieser Dionysos — Dionysos im Gegensatz und in der Spannung — in dem vollendeten hellenischen Bewußtseyn schon untergeordnet, und die ganze, die vollendete Idee ging über ihn hinaus, wie auch Herodotos selbst zu verstehen gibt, indem er sagt, Melampus habe die Hellenen den Dionysos und die Dionysosprocessionen gelehrt, aber er habe nicht alles oder das Ganze zusammengefaßt, welches erst spätere Weise vollständig ausgesprochen, das Ganze (nämlich die Dionysosidee) sey erst später großartiger an den Tag gekommen [1]. Also diesen Dionysos einseitig für sich zu feiern, und ihm jene besonderen Feste mit Phallosprocessionen zu begehen, dieß, nicht aber die Dionysosidee, mögen die Griechen von Melampus (unter dem wahrscheinlich selbst nur ein Aegypter zu verstehen ist, da Aegypten selbst auch das schwarze Land hieß) gelernt haben. Dieß ist der wahre Sinn des Herodotos, dem es auffiel, daß die Hellenen der Dionysosidee, die er als eine weit höhere und gebildetere kannte, dennoch zugleich jene Feste begehen. — Daß nun aber diese Dionysosfestlichkeiten in Griechenland nicht alt, wenigstens durchaus nicht gleichzeitig sind mit dem ersten Daseyn des Dionysos im hellenischen Bewußtseyn, dieß läßt sich auch aus dem, was die griechische Mythologie von der Geburt und den Schicksalen des Dionysos enthält, sehr bestimmt schließen. Um dieß auseinanderzusetzen, muß ich bemerken, daß dieser Dionysos (der, von dem hier die Rede ist) nach der griechischen Mythologie der Sohn der Semele ist, einer sterblichen Mutter,

[1] *Οὐ πάντα συλλαβὼν τὸν λόγον ἔφηνε, ἀλλ οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν.* II, 49.

deren sterblicher Theil verzehrt wird, indem sie ihn von Zeus empfängt, — von Zeus, denn Dionysos wird im Bewußtseyn selbst erst erkannt, oder er ist für das Bewußtseyn selbst erst verwirklicht, nachdem durch ihn die ganze Göttervielheit gesetzt ist. Obgleich Ursache der materiellen Götter, ist er doch, weil als Ursache erst am Ende erkannt, für das Bewußtseyn jünger als alle materiellen Götter, und so scheinbar, weil er erst mit diesen kommt, selbst ein Sohn des Zeus. Semele ist das Bewußtseyn, das in der Annäherung des Zeus — indem also Dionysos sich ganz in ihm verwirklicht — verzehrt wird. Aber auch der jetzt durch Vernichtung der sterblichen Mutter geborene Dionysos wird noch in Zeus Lenden verborgen, d. h. er bleibt noch im Geheimniß des Bewußtseyns bis zur letzten Krisis, mit welcher die ganze, vollkommene, erst wahrhaft hellenische Dionysosidee gesetzt ist. Nur allmählich wächst er heran, sein früheres Hervortreten findet Widerspruch. Mehrere, die sich ihm widersetzten, werden genannt a) Lykurgos, König der Edoner, von welchem Diomedes in der Ilias sagt:

— — — — — — Nicht einmal — der starke Lykurgos
Lebete lang, als gegen des Himmels Mächt' er gestrebet,
Welcher vordem Dionysos des rasenden Ammen verfolgte;
— — — — — — — — — — — — — — Alle zugleich nun
Warfen die laubigen Stäbe hinweg, da der Mörder Lykurgos
Wild mit dem Stachel sie schlug, auch floh Dionysos und tauchte
Unter die Woge des Meeres, und Thetis nahm in den Schooß ihn,
Welcher erbebt angstvoll vor der drohenden Stimme des Mannes[1].

Diese Erzählung selbst weist in ein sehr hohes Alterthum zurück. Damals, zur Zeit des grausamen Lykurgos ist Dionysos noch nicht als Gott anerkannt, noch ist er unter der Obhut von Ammen, noch fürchtet er sich und flüchtet sich vor Lykurgos in die Wogen des Meers, wobei vielleicht daran zu denken ist, daß das Wasser als der erste sichtbare Ausdruck des weich= oder weiblich=Werdens des starren, des verzehrenden und insofern feurigen Gottes betrachtet wurde, daß also das Wasser unter sich eigentlich den kommenden Dionysos verbarg. Zu erwähnen wäre

[1] Il. VI, 130 ff.

vielleicht noch, daß nach einer andern Stelle der Ilias (XXIV, 78) der gerade Weg zur Grotte der Thetis zwischen Samos und Imbros niedergeht, den beiden wegen ihrer Mysterien berühmten Inseln. Wir sehen also hier in die Vergangenheit zurück, wo Dionysos noch schwach und verborgen war und gleichsam nicht hervorzutreten wagte, wo er durch keine festlichen Aufzüge verherrlicht wurde. b) Ein anderer, früherer Widersacher des Dionysos ist Pentheus, König von Thrakien, der ebenfalls die Gottheit des Dionysos nicht anerkennen will und seine Dienerinnen verfolgt, und der von Dionysos selbst dafür gestraft wird (den Lykurgos straft er nicht selbst). Euripides machte diese Bestrafung des Pentheus zum Gegenstand einer Tragödie.

Der berühmteste Widersacher des Dionysos war Orpheus, der, wie Pentheus, von den Mänaden (Dienerinnen des Dionysos) zerrissen wird. Was dieses Zerreißen bedeutet, wird sich erklären, wenn wir die Stellung des Orpheus überhaupt begriffen haben. Orpheus ist Repräsentant des dem befreienden Gott sich widersetzenden Bewußtseyns, Repräsentant der Vergangenheit im Widerspruch gegen die neue, mit Dionysos kommende Zeit. Dieses Bewußtseyn aber ist es, was durch den dionysischen Polytheismus zerrissen wird. Orpheus wird aus gleichem Grund dem Homeros entgegengestellt, denn Homeros selbst ist nur die letzte Erscheinung jener vollkommenen Krisis des Bewußtseyns, durch die der vollendete exoterische Polytheismus entsteht. So nimmt den Homer Herodotos in der berühmten schon öfter angeführten Stelle, wo er sagt: Woher ein jeder Gott entstanden, oder ob alle von jeher waren, und welcher Gestalt die einzelnen, wurde nicht gewußt, als so zu sagen von gestern und ehegestern (so neu ist nach Herodotos dieser griechische Polytheismus). Denn, fährt er fort, von Hesiodos und Homeros glaube ich, daß sie nicht mehr denn 400 Jahre vor mir gelebt haben, diese aber sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben[1]. Indem Herodotos dieß sagt, schreibt er also den beiden nur zu, daß seit ihnen bekannt und gewußt werde, was zuvor — nicht überall

[1] II, 53. — Vergleiche Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 16 u. folg. D. H.

nicht da war, sondern nur — nicht gewußt wurde (οὐκ ἠπιστέατο), Ausdrücke, die sehr unrichtig auf vorhomerische Mysterien bezogen würden. Die bei Herodotos unmittelbar vorhergehende Erzählung von den Pelasgern zeigt deutlich den dieser letzten Krisis vorausgegangenen Zustand des Bewußtseyns, wo nämlich zwar eine wirkliche Göttervielheit schon da ist, wo aber das noch immer nicht ganz besiegte, noch immer einschließende und verdunkelnde Princip ihre Sonderung und wirkliche Auseinandersetzung hindert, also auch die Unterscheidung der Namen und der Würden, sowie der Wirkungen und Gestalten unmöglich macht, eine Unterscheidung, die Herodotos in derselben Stelle auch erst dem Homeros beilegt. Homeros selbst ist nur das Erzeugniß der letzten Krisis, des ganzen mythologischen Processes, dessen freilich eben darum in ihm selbst nicht mehr gedacht wird, so daß zwar die Kraft jener ganzen dunkeln Vergangenheit in ihm dem Resultat nach bewahrt, sie selbst aber völlig verschwunden ist. Homer ist eben dadurch Homer, daß in ihm von den Tiefen, von dem Geheimniß des mythologischen Processes nichts mehr sichtbar wird, daß in ihm das reine Resultat erscheint, ohne der Vergangenheit zu gedenken. Die Gewalt jedes Lebens besteht in der Kraft, die es hat, eine Vergangenheit auszuschließen, die vor ihm nicht mehr zur Wirklichkeit hervorzutreten vermag; in dieser Kraft besteht seine Gesundheit und seine Stärke. Das Kind, wenn es geboren und vom ersten frohen Lebensgefühl durchdrungen ist, weiß nichts von dem Vorgang, durch den es in Mutterleibe gebildet worden; sein gegenwärtiger Anblick schließt für den Beschauer jede Erinnerung an den Proceß aus, durch den es auf eine wundervolle Weise bereitet worden.

Nie glänzt die Erde, nie der Himmel in schönerem Licht, als nach Sturm, Ungewitter und unendlichem Regen, wenn sie wie neu geschaffen aus einer zweiten Einwickelung hervortritt. So fühlen wir in Homeros, im Ganzen und in jedem Theil, die frische, gesunde Jugend der eben freigelassenen Menschheit; nachdem das Ungeheure, Formlose verdrungen ist, breitet sich die schöne Welt reiner Gestalten aus, aber schaal und leer ist jede Bewunderung des Homer, der nicht dunkel das Gefühl der in jenen Gestalten überwundenen Vergangenheit zu

Grunde liegt; denn nur aus dieser stammt ihre Kraft und jene Allgemeingültigkeit, die an den griechischen Göttern haftet, vermöge der sie jeder gleich als allgemein bedeutende Wesen erkennen muß. Seitdem Wolf die individuelle Einheit des Homers zerstört hat, ist Homer selbst als ein Problem hingestellt, dessen Auflösung die bis jetzt geltenden Begriffe nicht mehr gewachsen sind. Vielleicht wünschten eben darum neuerdings gewisse Gelehrte, besonders Voß, sich wieder den persönlichen Homer zurück, oder, wie sie mit einem von Franzosen entlehnten Witz sich ausdrücken, die Einhomererei (Monohomerie) statt der wolfischen Vielhomererei. Vielleicht fühlten sie, daß die höhere Erklärung, die nothwendig würde, sowie die homerischen Gedichte nicht mehr als Werk Eines dichterischen Individuums betrachtet würden, bald auch für andere Erscheinungen des Alterthums würde gefordert werden, denen sie jetzt einen ganz zufälligen Ursprung zuschreiben zu dürfen glauben. Die homerische Poesie ist nicht das Werk eines Menschen, noch ist sie ihrem letzten Ursprung nach das Erzeugniß eines einzelnen Volks als solchen, sie ist, kann man sagen, ein Werk der Menschheit. Denn obgleich sie in ein einzelnes Volk fiel, gehört sie zu den letzten Resultaten jenes gemeinschaftlichen Processes, in dem nicht ein einzelnes Volk, sondern die Menschheit begriffen war. Die homerische Poesie gehört gerade der Zeit an, wo das hellenische Volk sich entscheidet, d. h. aus der allgemeinen Menschheit als solches heraustritt, wo es also eigentlich noch nicht Volk, sondern noch Menschheit ist, wie es nicht ein einzelnes Volk, sondern gleichsam die Menschheit ist, die sich vor Ilium versammelt und wie die Ilias selbst noch keinen Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren kennt.

Wenn die früheren Momente des mythologischen Processes ganz besonders dem Orientalismus angehören, so ist in Homeros der entschiedene Uebergang zum Occidentalismus; in ihm, kann man sagen, ist jener völlig überwunden. Aber eben ihm stellt sich nun die dunkle Gestalt des Orpheus an die Seite, der auch das orientalische Princip repräsentirt. Wenn Herodotos in der oft erwähnten Stelle unter den Dichtern, die für älter als Homeros ausgegeben werden, nach seiner

Meinung aber jünger seyen, vorzüglich den Orpheus gemeint hat, so kann sich dieß wohl auf orphische Gedichte beziehen, dergleichen zu Herodotos Zeit schon existiren konnten. Aber wenn die angeblichen orphischen Gedichte später sind, so folgt daraus nichts für Orpheus, der sich ja schon der ersten Erscheinung des Dionysos widersetzt; es beweist nicht, daß nicht, ehe die homerische Poesie zum Durchbruch kam, ein ihm widerstrebendes Princip vorhanden war, das ebenso in Orpheus personificirt ist, wie das entgegengesetzte in Homeros, und wenn Aristoteles nach einer Stelle des Cicero[1] von Orpheus gesagt hat, daß er nie (nämlich als diese individuelle Person) in der Wirklichkeit existirt habe, so können wir ja das heutzutag in demselben Sinn von Homer sagen. Homer ist eine Idee, die vor Homer, d. h. schon vor der Zeit der homerischen Gedichte, ist. Das Heidenthum vollendet sich in sich, und Homeros ist der Messias (die Enderscheinung) des Heidenthums. Ohne auf eine freilich gewagte orientalische Etymologie das geringste Gewicht zu legen, nach welcher Homer den Aussprechenden (hebräisch הָאֹמֵר) bedeuten würde, nemlich den die zuvor eingeschlossene und verhüllte Göttervielheit aussprechenden, muß man wenigstens zugeben, daß der Name Orpheus, wenn man auch bloß an das griechische ὄρφνη, Dunkel, besonders nächtliches, an das ὀρφναῖος des Homer, der dieses als beständiges Beiwort der Nacht braucht, den Dunkeln, Verdunkelnden bedeute. Wollte man den Namen auch für orientalisch halten, so würde er nach dem Arabischen ein Sternkundiger oder auch ein Mystiker bedeuten können (die Araber benennen ihre mystische Theologie von diesem Wort). Jedenfalls ist Orpheus nicht sowohl eine Person als ein Princip.

In den frühesten Sagen, eben denen, die sich auf den Dionysoscultus beziehen, erscheint Orpheus als Anhänger des Zabismus, als Repräsentant des astralen Princips. Er weigert sich den Dionysos (die zerstörende Potenz dieses Princips) zu erkennen, indem er den Helios, oder wie dieß später gedacht wurde, den Apollon für den größten Gott erklärte. Darum wird er nun von den Mänaden zerrissen, d. h. der dionysische

[1] De Nat. Deor. I, 38.

Taumel siegt über das retardirende Princip des Bewußtseyns, das trotz seines Widerstrebens, oder vielmehr eben seines Widerstrebens wegen, zerrissen, d. h. in eine Vielheit zersetzt wird. Gleichwie aber eben das, was irgend einem Höheren feindlich entgegentritt, wenn es überwunden ist, nun vielmehr zur Bejahung, zur Verherrlichung dieses Höheren wird, so ist es nicht zu verwundern, wenn, wie Pausanias[1] erzählt, in Tempeln des alten Griechenlands Bilder des Orpheus neben Bildern des Dionysos aufgestellt waren und hie und da Orpheus selbst unter den Eingeweihten (oder gar als Stifter) dionysischer Mysterien genannt wird, aber ursprünglich war er vielmehr im Gegensatz mit Dionysos der Widersacher desselben[2], nämlich des Dionysos, den wir bis jetzt allein kennen, des Dionysos, der Semele Sohn, der eben darum der thebanische genannt wird, und dem, um auch dieß gelegentlich zu bemerken, der Name Bakchos eigenthümlich zugehört, so daß unter Bakchos immer nur dieser, der thebanische Dionysos, verstanden wird.

Die Orphiker, Gegner alles bacchischen Orgiasmus, schreiben sich aus der Zeit her, wo nur erst Dionysos, der Semele Sohn, bekannt war, Dionysos im Gegensatz und in der Spannung, wo er nur als Zerstörer eines früheren Bewußtseyns, noch nicht zugleich als der Vermittler eines höheren, geistigeren Bewußtseyns erschien. Die letzten, (d. h. die vollendeten) griechischen Mysterien hatten die bacchische Dissonanz in sich durch einen höheren Akkord aufgelöst, jener Bakchos, der zuerst nur im Gegensatz und als Zerstörer erschien, war hier selbst einer höheren Einheit untergeordnet. Diese letzten griechischen Mysterien waren völlig rein von dem wilden bacchischen Orgiasmus, dem die Orphiker auf einer früheren Stufe sich widersetzt hatten. Nie war Bakchos, der thebanische Dionysos, für sich Gegenstand der Mysterien, aber die Orphiker, indem sie dem Bakchos absolut widersprachen, hinderten sie eben damit zugleich die Entwicklung der höheren Idee, zu der Bakchos nur der Uebergang war. Als daher die Dionysosidee in den Mysterien zuletzt allen Gegensatz und Widerspruch in sich selbst überwunden, die

[1] V, 26, 3.

[2] Man vergl. auch Plat. Sympos. p. 179 D.

ursprüngliche Dissonanz ganz aufgelöst hatte, sahen sich die Orphiker durch die Mysterien gleichsam überflügelt, und konnten sich, da sie nun übrigens auch geschlossene Gesellschaft gegenüber von diesen zu bilden, geheime Weihen mitzutheilen suchten, sie konnten sich nur noch als mysteria privata (durch Privateinweihungen einzelner Abergläubiger, wie aus Theophrasts Charakter des Deisidämon erhellt) behaupten, und waren schon zu Platons Zeiten in große Verachtung gesunken, der in der Republik[1] erwähnt, wie sie mit Büchern des Orpheus, der Selene und der Söhne der Musen umherziehen, und nicht bloß Privatpersonen, sondern auch Städte bereden, durch gewisse Opfer Lösungen und Reinigungen von unrechtmäßigen Handlungen, sowohl für Lebende als für Todte, bewirken zu können. Ein anderes Geschäft, das sie trieben, war die Wahrsagerei, die in einer andern Stelle des Platon, im Protagoras erwähnt wird, wo dieser Sophist sagt: die edle sophistische Kunst sey sehr alt, aber die ersten, die sie ausübten, haben sie, um die Mißgunst zu vermeiden, nur verstellt und versteckt, Homeros, Hesiodos und Simonides hinter die Poesie, andere, wie Orpheus und Musäos, hinter Mysterien und Wahrsagereien, ausgeübt[2]. Um diese Zeit der höchsten griechischen Bildung erscheinen die Orphiker nur noch als eine Art von Gauklern, als herumziehende oder Bettelpriester (*ἀγύρται*) und Wahrsager (*μάντεις*). Dieser Entartung ohnerachtet hatte das orphische Wesen, inwiefern es besonders mit einer eignen Lebensweise (*βίος ὀρφικός*) verbunden war und z. B. in der Enthaltung von thierischer Kost sowie von blutigen Opfern bestand, einen ehrwürdigeren Ursprung. Das Orphische ist in der griechischen Bildung eben das, was auf einer früheren Stufe die Mithrasidee oder der Buddismus — also eigentlich das antimythologische Princip[3]. Was bei Horaz von Orpheus gesagt ist, daß er die in Wäldern lebenden Menschen blutiger Kost und der Mordlust entwöhnt, könnte ganz so auch von Budda gesagt werden:

[1] II, p. 364 E.

[2] p. 316 D.

[3] Man vergleiche die Philosophie der Mythologie in der 11. und 22. Vorlesung. D. H.

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones [1].

Auch Orpheus wird unter den Wohlthätern genannt, die menschliches Leben durch bessere Sitte und besonders durch Musik gesänftigt. Diese ganze Richtung übrigens, die wir als orphisch bezeichnen können, sowie den Widerspruch gegen Dionysos verlegt die griechische Sage nach Thrakien. Lykurgos, Pentheus und Orpheus, die drei Widersacher des Dionysos, sind Thraker. In den letzten Zeiten, wo das erschöpfte Heidenthum sich wieder mehr den orientalischen Religionen zuwendete, stieg auch das Ansehn der orphischen Lehre neuerdings, die nun mit Elementen pythagorischer und platonischer Philosophie und selbst mit Ideen der Mysterien sich verband. Namentlich die Neuplatoniker suchten sie wieder hervor, um sie besonders auch dem Christenthum entgegenzusetzen. Aus dieser Zeit schreiben sich die orphischen Theorien der Weltalter her, nach denen Dionysos der letzte Weltherrscher seyn sollte. Auf diese werde ich später zurückkommen.

Eine Frage ist, wiefern Grund vorhanden, die sogenannten orphischen Geheimnisse mit den bacchischen Orgien zu vermischen. Selbst Creuzer, der so gern alles verbindet, weiß doch nichts aufzubringen als eine Stelle des Herodotos, der nämlich von den Aegyptern erzählt, daß sie in wollenen Kleidern keinen Tempel betreten und auch nicht begraben werden dürfen; dieß werde für unerlaubt gehalten, und dieß stimme überein mit den orphisch genannten Gebräuchen und den bacchischen, die aber ägyptisch seyen, und den pythagorischen [2]. So nämlich nach der Lesart der gewöhnlichen Ausgaben. Wäre nun aber auch diese nicht zweifelhaft, so würde doch nur folgen, daß in diesem Punkt (nämlich daß in wollenen Kleidern niemand weder Tempel betreten noch begraben werden dürfe) die orphischen Gebräuche mit den bacchischen, den ägyptischen und den pythagorischen übereinstimmten. Diese ganz specielle Uebereinstimmung würde aber noch nicht berechtigen, mit Creuzer

[1] A. P., 391. Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 70.
[2] II, 81.

gleich allgemein auszurufen: Orphische Gebräuche oder gar orphische Mysterien sind also bacchische! Auch der jüdische Priester (3 Mos. 16, 4) durfte an dem jährlichen großen Versöhnungsfeste, wo allein ihm ins Allerheiligste zu gehen verstattet war, keine andern als leinene Bekleidungsstücke anhaben. „Denn das, heißt es in dem mosaischen Gesetz, sind heilige Kleider". Wollene also, als von einem thierischen Stoff gewebte, wurden als unheilige, unreine betrachtet. So wenig man nun dieser Uebereinstimmung wegen sagen könnte, jüdische Gebräuche oder Mysterien seyen auch bacchische, so wenig dürften wegen eben derselben orphische gleich als identisch mit bacchischen erklärt werden. Allein die Worte, in welchen jene Stelle die bacchischen Gebräuche nennt, sammt denen, worin gesagt ist, daß die bacchischen eigentlich ägyptische seyen, finden sich nur in einigen Handschriften, und besonders dieser Zusatz, durch den Herodotos ganz unnöthigerweise wiederholen würde, was er anderwärts schon ausführlich gesagt hat, daß die bacchischen Ceremonien von Aegypten herstammen, läßt, wie mir scheint, keinen Zweifel darüber, daß diese ganze Stelle, soweit sie die bacchischen Gebräuche erwähnt, ein unächter Zusatz, ein bloßes Glossem sey. Es war durchaus keine Möglichkeit hier, bacchische Gebräuche zu erwähnen. Das Glossem zeigt sogar einen Unwissenden an. *Βακχικά* — bacchisch — können nach dem genau beobachteten Sprachgebrauch unterrichteter Griechen (und zu diesen gehörte doch wohl Herodotos) keine anderen Gebräuche heißen, als die des profanen oder orgiastischen Bakchos-Cultus; nie hätten ältere Griechen die Eleusinien *βακχικά* genannt; nichts ist dem Bacchischen entgegengesetzter als das Contemplative des orphischen Lebens und die priesterliche Würde des pythagorischen. Jene Sitte der ägyptischen Priester, die Tempel nie anders als in leinenen Kleidern zu betreten und ebenso nicht anders als in solchen sich begraben zu lassen, hat allerdings etwas Orphisches und Pythagorisches und stimmt mit dem Geist dieser beiden Lehren völlig überein. Dagegen ist die Erwähnung der bacchischen Gebräuche bei dieser Gelegenheit ganz widersinnig. Pythagoras hat die bacchischen Orgien und was dazu gehört gewiß nicht weniger als Herakleitos verworfen (der erste, beiläufig dieß zu sagen, der phallische Bakchos-

Processionen erwähnt, zum Beweis, wie spät sie in Griechenland sind). Zu bestimmt wird Orpheus als Widersacher der bacchischen Orgien sonst bezeichnet, als daß man orphische und bacchische Mysterien vermischen dürfte. Ueberhaupt nicht ohne früheres Widerstreben und nur erst spät, als *νεωστὶ ἐσαγμένα*, nachdem die Dionysosidee höher entwickelt und dadurch zugleich dem früheren wild- und orgiastisch-Bacchischen eine Grenze gesetzt ward, erst da fanden die eigentlichen bacchischen Mysterien Eingang in Griechenland. Aber auch alsdann waren sie nicht etwa ein Theil der Mysterien, sondern in deutlicher Unterscheidung, ja im Gegensatz mit den Dionysos-Mysterien waren die dem Bakchos gefeierten Feste vielmehr ganz öffentliche.

Das Resultat von dem allem ist also: der Dionysos, der noch im Gegensatz und in der Spannung erscheint, der Orgiasmus erregende, Dionysos als Bakchos, war nicht Gegenstand der Mysterien, die Feste, die ihm, obwohl erst spät, in Griechenland auch mit Vortragung des Phallos gefeiert wurden, waren ganz öffentliche, durchaus nicht als mysteriöse betrachtete. Hieraus folgt, daß diese bacchischen Feste nicht in den Kreis unsrer gegenwärtigen Erörterung gehören. Da wir uns indeß einmal so weit über sie erklären mußten, eben, damit sie nicht verwechselt werden, und da sie übrigens doch mancher früheren Erklärung und Behauptung zur Bestätigung dienen, ferner auch dieser Dionysos ein, übrigens untergeordneter, Theil der vollkommenen Dionysosidee ist, so will ich noch einiges über diese bacchischen Ceremonien bemerken.

Was also in diesen zunächst sich darstellte, war das reine Gefühl des die strenge Nothwendigkeit des früheren Bewußtseyns aufhebenden, mit dem freien Naturleben einverstandenen Gottes. Denn jenes Princip des Anfangs, das Dionysos überwindet, ist eigentlich und an sich das naturwidrige, dem Naturleben feindliche. Nur indem es sich dem Dionysos unterwirft, ihm sich materialisirt, entsteht wirkliches Naturleben. Die Veränderung, die im Bewußtseyn mit dem Dionysos vorgeht, ist ganz der ähnlich, welche wir uns denken müssen, als nach dem Urzustand des wüsten, leeren Seyns (des תֹהוּ וָבֹהוּ), in welchem die Erde in ihrer rein astralen Zeit war, die Mannichfaltigkeit der einzelnen

Gattungen und Arten der Dinge auf ihr zu entstehen anfingen. Dieser Gott der zweiten Potenz ist also nichts weniger als, wie mehrere in Folge verkehrter Begriffe sich vorgestellt, der verzehrende Gott, dieß ist vielmehr der erste Gott in seiner Reinheit, und insofern er durch den zweiten nicht gesänftigt ist; Dionysos aber als zweite Potenz ist vielmehr der Materialität, Leiblichkeit und leibliches Bestehen verleihende Gott. Als der das Bewußtseyn von der strengen oder verzehrenden Gewalt des ersten Princips Erlösende heißt er auch, wie früher bemerkt worden, der Löser (*Λύσιος*), nicht etwa bloß der Löser von Sorgen, wie man von dem Wein zu sagen pflegt, daß er die Sorgen des Lebens vergessen lasse — solche gemeine Beziehungen sind der Mythologie in ihrem Ursprung fremd, wiewohl Dionysos allerdings ebenso der Geber oder Verleiher des Weins ist, wie Demeter die Geberin des Saatkorns. Die von Demeter geschenkte Frucht entspricht gleichsam dem allgemeinen, dem exoterischen Bewußtseyn, der Wein ist keine so allgemeine Gabe wie die Saatfrucht und enthält ein wahres Geheimniß, er entspricht der völligen Umwendung, d. h. der Vergeistigung, des erst realen, materiellen Gottes. Von den Aegyptern erzählt Plutarch [1] oder eigentlich Eudoxos, daß sie erst von Psammetichus Zeit angefangen haben, allgemein Wein zu trinken, früher aber haben sie ihn weder getrunken noch zu Spendopfern (Libationen) als ein den Göttern angenehmes Getränk gebraucht, da sie ihn vielmehr als das Blut der einst gegen die Götter Kämpfenden (der Titanen) angesehen; als diese gestürzt wurden, habe ihr Blut sich mit der Erde vermengt und den Weinstock erzeugt, deßwegen werden auch die Betrunkenen vom Wein sinnlos, indem sie des Bluts der Erdgeborenen voll werden. Hier ist also der Wein Erzeugniß des vergossenen Bluts (d. h. der Ueberwindung) des Titanischen, d. h. des Ungeistigen. Diese Ansicht der Aegypter, nach welcher der Wein das Blut der erschlagenen Titanen seyn sollte, beweist auf jeden Fall, daß der Wein auf das untergegangene wilde, reale Princip bezogen wurde. Der Wein ist kein unmittelbares Geschenk der Natur, wie die Brodfrüchte; er ist ein mit Gewalt ausgepreßter Saft, der durch eine Art von Sterben

[1] De Isid. et Osir. c. 6.

hindurchgehend ein geistiges Leben erlangt, in dem er (verschlossen und gleichsam als Geheimniß bewahrt) längere Zeit zu beharren vermag und fortwährend einen bestimmten, ja individuellen Charakter behauptet, seine gleichsam dämonische oder geisterhafte Natur aber durch jene Ahndung erweist, die ihn zur Zeit der blühenden Rebe anwandelt. Der Wein ist also das Geschenk des schon vergeistigten Gottes, wie die Saatfrucht die Gabe der dem höheren Gott nur erst sich hingebenden Demeter. Wie diese die den Leib nährende Frucht, so ist jener die das höhere Geistesleben anregende, die verborgenen Wonnen wie die tiefsten Schmerzen des Lebens hervorrufende Gabe.

Eine Art von seliger Trunkenheit, aber in der zunächst nur das Wohlgefühl des von der erdrückenden Gewalt des früheren Princips sich befreit fühlenden Bewußtseyns sich aussprach, war der Charakter der bacchischen Aufzüge. In jenen taumelnden und trunkenen Festzügen, die zur Verherrlichung des Dionysos oder Bakchos angestellt wurden, erschienen als Gefolge des letztern vorzüglich die Tityri und Satyri. Unter beiden werden bockartig gestaltete oder costümirte menschliche Figuren verstanden; einige halten *τίτυροι* für die bloße dorische Form von *σάτυροι*. Indeß unterscheidet sie Strabo[1]. Buttmann, der in einer Zeit, wo phantastische Erklärungen aller Art sich des größten Beifalls erfreuten, immer auf verständige Erklärung ausging, wenn diese auch mitunter etwas hausbacken ausgefallen seyn sollte — dieser hat die Satyri und Tityri erklärt als Caricaturen von Bauern oder von Landvolk, das den Zug des Bakchos begleitete. Es ist auffallend, daß weder ihm noch einem andern Erklärer bis jetzt das weit näher Liegende eingefallen ist, daß diese Satyri und Tityri vielmehr das Bild jenes *θηριωδῶς ζῆν*, jenes thierähnlichen Lebens vorstellen, von welchem die Menschheit durch Dionysos befreit worden. Eben dahin, nämlich auf die erste noch halb thierische Zeit, deuten ja auch die Hirschkalbfelle, mit denen die Figuranten dieses Zugs bekleidet waren, und die nachher wieder in den Mysterien mit gleicher Bedeutung vorkamen.

Als ein höherer Repräsentant dieser Menschheit oder vielmehr des

[1] X. 3, 466 ff.

in dieser Menschheit herrschenden Princips ist Silenos (*Σειληνός*), Bakchos treuester Gefährte, anzusehen. Daß er das Princip selbst repräsentirt, ist daraus abzunehmen, daß er als der erste, älteste und klügste unter den Satyren vorgestellt wird. Er ist das nun selbst mild und zahm gewordene, eben darum seiner selbst bewußte und sich selbst mit Ironie betrachtende wilde Princip. Denn Ironie ist, wie er auch bei Plutarch genommen wird, der Grundzug seines Charakters. An die Stelle früherer Befangenheit tritt mit Silenos die gänzliche Unbefangenheit, die besonders in seiner Liebe zum Scherz sich darstellt. Denn den Befangenen flieht der Scherz. Ursprünglich in seiner Blindheit sinnlos (stupid) und im Widerspruch mit Bakchos, ist er nun vielmehr der klügste und erfahrenste unter den Satyrn, sogar, als der, welcher schon einmal eine Zukunft erlebt hat, der in die Zukunft sehende. In seiner äußern Gestalt drückt sich noch der frühere turgor des Naturprincips, aber in der Abspannung aus. Sein ganzes äußeres Wesen ist Abspannung, Nachlassen, Lässigkeit, wie er denn eben darum auch *Χάλις* hieß — nicht weil dieß Wort ungemischten Wein bedeutet, wie Creuzer sagt, der zwischen Namen und Worten unstatthafte Verbindungen, wie zwischen Sachen sieht, sondern von *χαλάω*, nachlassen, erschlaffen, was gerade von jenem nachgiebig, weich werdenden Princip der Natur in der Mythologie ganz besonders gebraucht wird. Wie die Satyrn mit Epheu und Weinblättern umwundene Spieße (denn dieß ist der Thyrsus) tragen, Zeichen des Friedens und der friedlichen Eroberung (denn übrigens ist es ein Siegeszug des Bakchos), so wird Silenos selbst nicht von dem kriegerischen Roß, sondern dem Esel, dem Thier des Friedens, getragen. Diese Züge erinnern an ganz analoge Bilder des A. T., wie es denn eben darum in der bekannten, auf den Messias sich beziehenden Weissagung heißt: Sage der Tochter Zion, siehe dein König kommt zu dir sanftmüthig (friedfertig) und reitet auf einem Füllen der lastbaren Eselin.

Dasselbe, das in Bezug auf die Menschheit Silenos ist, dasselbe als allgemeines Princip, als Princip der Natur, ist der Pan, ebenfalls bockfüßig, gehörnt, und am ganzen Leibe reich behaart — ein

wahrer Naturgott (hier ist das Wort an seiner Stelle), das Inwohnende der nun gewordenen, beruhigten Natur, jenes unsichtbar Webende, das der Mensch in der Stille der Wälder, in dem Schweigen der Fluren um sich empfindet, eben darum vorzüglich der Gott der Landleute, der Hirten und aller derer, die in freier Natur ein einsames Geschäft verrichten. Er ist der nun nicht mehr gefürchtete, mild gewordene, dessen ehmalige Wildheit eben darum nur noch gleichsam scherzhaft, mit Ironie dargestellt wird, wie er selbst durch seine Ironie alle Götter ergötzt. Wenn er sichtbar wird, so erscheint er als menschenfreundlicher Gott in der vorhin beschriebenen Gestalt, die mehr zum Ergötzen als zum Schrecken der Menschen ist; er erscheint nur in dieser, denn eigentlich ist er die jetzt unsichtbar gewordene, abgewendete Naturkraft, die dem Menschen das Angesicht nicht mehr zukehrt, aber wenn sie sich wieder umwendet, die Ursache grundloser, d. h. durch nichts Einzelnes, das man als Grund davon angeben könnte, sondern durch das Unsichtbare und Allgemeine der Natur selbst erregter Schrecken ist, die eben davon panische Schrecken heißen. Ganz besonders wird Pan als die durch die ganze Natur dringende Stille empfunden, welche der tiefe Natursinn des Alterthums für etwas Positives ansah. Dieß erhellt daraus, daß als sein Sohn der Krotos, das Getöse, genannt wird. Denn das Getöse und der Lärm (unstreitig gab es auch panischen, von keiner sichtbaren Ursache erzeugten Lärm) entsteht nur durch eine Aufhebung oder vielmehr eine Spannung desselben Princips, das in seinem ungestörten Seyn die Ursache der Stille ist. Die tiefe Naturanschauung der Griechen erkannte, daß diese Naturstille um Mittagszeit am größten, daß jenes Princip um diese Zeit am wenigsten zu erwecken und zu erregen ist. Es ist eine bekannte Sache, daß der Schall bei Nachtzeit viel weiter und höchst wahrscheinlich auch schneller sich fortpflanzt. Man hat diesen Umstand sonst sich daraus zu erklären gesucht, daß bei Nacht alles Geräusch, das durch Bewegungen der Thiere oder die Handthierung der Menschen verursacht wird, verstummt ist. Aber Alexander v. Humboldt hat in den Einöden des nördlichen Amerikas, wo auch am Tage die tiefste Stille herrscht, die Bemerkung gemacht, daß der Donner der

Wasserfälle des Niagara in der Nacht um mehrere Meilen weiter als bei Tag gehört wird. Man gibt von dieser Erscheinung künstliche, auf Zufälligkeiten der Ausdünstungsverhältnisse gebaute Erklärungen. Aber so große Phänomene sollten billig auch großartiger erklärt werden. Es ist natürlich und allen Analogien gemäß, daß, wenn das äußere Licht alles mit seinem Glanz erfüllt, jenes innere Licht, wie ich das Schallprincip nennen möchte, abgespannt und gleichsam eingeschläfert wird, wogegen, wenn das äußere Licht verschwindet, jenes innere Licht um so lebendiger erwacht und um so leichter erweckbar ist [1]. Die Abstumpfung oder Dämpfung des Schalls vorzüglich um Mittagszeit kann jeder leicht in der Natur beobachten. Ich selbst, dem andere Studien die Neigung zu Versuchen nicht zu befriedigen erlaubten, daher ich mich auf Beobachtungen beschränken mußte, habe in einsamer Jugend-Frühe sehr bestimmte Beobachtungen darüber gemacht, namentlich mit Echos, noch ehe ich die später erst erfahrene Thatsache kannte, daß das berühmte Echo im Park zu Woodstock in England bei Tage 17, bei Nacht 20 schnell nacheinander gesprochene Worte wiederholt. Ich bemerke hiebei, daß Pan auch bald Liebling, bald Gemahl der Echo heißt. Auch Dichter kennen sie wohl diese Mittagsstille, z. B. wenn es bei Aeschylos [2] heißt:

— des Sommers Gluthen, wenn das Meer auf schweigendes,
Windstilles Mittagslager sank in Schlaf gewiegt;

ebenso Ossian, wenn er im Tod Oskars, des Sohns Karuths, von den Gräbern der beiden Helden sagt: Oft grasen des Berges astigte Söhne an ihren Gräbern, wenn der Mittag seine glühenden Strahlen verbreitet und Stille rings auf den Gebirgen liegt.

Um dieselbe Zeit also schläft Pan seinen Mittagsschlaf, und die Hirten bei Theokrit [3] scheuen sich ihre Flöten zu blasen aus Furcht ihn zu erwecken.

Ich habe übrigens hier von Pan nur reden wollen, wie er bei

[1] In Fünen will man bemerkt haben, daß während der Sonnenfinsterniß (28. Juni 1851) der Schall mit größerer Stärke sich verbreitet habe.

[2] Agamemnon v. 566. 567. (540. 541).

[3] I, 15 ff.

den Hellenen und in Verbindung mit Bakchos vorkommt, also z. B. nicht untersuchen wollen, was es unter anderm mit dem Gott auf sich habe, den bei den Aegyptern Herodotos auch Pan nennt, wiewohl er selbst bemerkt, daß dieser bei den Aegyptern zu den ältesten gehöre, während die Hellenen den Herakles, Dionysos und Pan für die jüngsten Götter halten[1]. In welchem Sinne die Griechen den Dionysos zu den jüngsten Göttern zählen, habe ich bereits erklärt.

Nachdem einmal Pan mit Bakchos in Verbindung gesetzt war, kam man auch darauf, ihn zum Pfleger der ersten Kindheit des Dionysos zu machen, eine Idee, die zu Bildwerken von verschiedener Art Anlaß gab, die leicht zu den lieblichsten des Alterthums gehören möchten, unter die namentlich auch der öfters wiederholte Faun mit dem Bakchoskinde gehört (Faun wahrscheinlich nur durch Aspiration des Lauts aus Pan entstanden). In eben diesen Darstellungen vorzüglich fand auch die griechische Kunst Gelegenheit, die ganze harmlose, gutmüthige oder, wie man heutzutag lieber sagt, gemüthliche, unbefangene, und darum auch besonders gegen die unbefangene Kindheit liebevolle und dem Scherz holde Natur des Gottes auszudrücken.

So viel also nun vom Gefolge des Dionysos und den mit ihm in nächster Beziehung stehenden Persönlichkeiten. Aber dieser Dionysos war, wie gesagt, nicht Gegenstand der Mysterien; die ihm gefeierten Feste waren öffentliche, an denen das ganze Volk ohne Unterschied Theil nahm. Auch konnte es nicht Bakchos seyn, der die Demeter versöhnte, denn er eben war es, der das um den Gott ängstliche Bewußtseyn vorzüglich verletzt hatte. Dieser also war nicht Inhalt der Mysterien, dieß ist gewiß; aber ebenso gewiß ist, daß die Versöhnung der Demeter Hauptgegenstand der Mysterien war. Wie, durch welchen Inhalt der Mysterien wurde diese bewirkt? Diese Frage führt uns nun also auf die Untersuchung über den eigentlichen Inhalt der Mysterien.

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, 18. Vorlesung. D. H.

Die einzig wahre Auslegung der Mysterien gibt Dr Carl Du Prel: Die Mystik d. alten Griechen.

Zwanzigste Vorlesung.

Von der Fröhlichkeit und Heiterkeit der öffentlichen Dionysos-Feste in Griechenland wenden wir uns jetzt zu dem Ernst und zu dem Dunkel der Mysterien.

Die Frage ist: Was war eigentlich Inhalt der Mysterien? Keine Frage der Alterthumsforschung hat wohl zu abweichenderen Antworten Anlaß gegeben. Zumal in der neuesten Zeit ist zwischen dissentirenden Parteien ein heftiger Streit über Ursprung, Bedeutung und Inhalt der Mysterien geführt worden. Auf diese neueste Polemik uns einzulassen, sind wir von unsrer Seite durch nichts genöthigt. Denn wogegen jene Polemik vorzüglich streitet, z. B. gegen vorhomerische Mysterien, gegen Ableitungen der griechischen Dionysoslehre von dem indischen Schiwa-Cultus, gegen die Meinung, es sey in den Mysterien eine philosophische Lehre über die Natur der Dinge vorgetragen, oder die Einheit Gottes im Gegensatz der Vielgötterei gelehrt worden — nichts dergleichen wird von uns behauptet. Die Mysterien sind uns ein natürliches und nothwendiges Erzeugniß des *mythologischen Processes selbst*, sie ergeben sich aus diesem, und konnten also nicht ihm vorausgegangen seyn. Sie heben die Göttervielheit nicht auf, aber sie enthalten, wie gesagt, den Verstand, das eigentliche Geheimniß derselben, — nicht ein Geheimniß, das im Widerspruch mit ihr steht und *außer* ihr ist, sondern das Geheimniß, das eben diese Vielheit selbst in sich verbirgt. So wenig wir indeß Ursache haben, unsere Ansicht

gegen jene Polemik zu vertheidigen, ebensowenig können wir Neigung empfinden, den natürlichen Zusammenhang, in dem uns die Mysterien als nothwendiges letztes Erzeugniß der Mythologie selbst mit eben dieser stehen — diesen natürlichen und nothwendigen Zusammenhang gegen die künstlichen, gemachten und zusammengestoppelten Vorstellungen zu vertheidigen, die Voß und außer Lobeck, für dessen philologische Gelehrsamkeit ich übrigens alle gebührende Verehrung hege, auch andere sich von den Mysterien gemacht haben.

Zuerst will ich nur in Ansehung der attischen Mysterien, mit denen wir uns vorzüglich beschäftigen, so daß die andern, namentlich die samothrakischen, nur gelegenheitlich erörtert werden, bemerken, daß die großen und die kleinen (*μεγάλα* und *μικρά*) unterschieden werden. Da die kleinen sich aber auf die großen bezogen und nur eine Art von Vorbereitung zu den großen bildeten, so ist diese Unterscheidung hier, wo von dem Gesammtinhalt der Mysterien die Rede ist, für uns ohne Folge. Wie sich dieser Gesammtinhalt zwischen den großen und kleinen vertheilt habe, wird sich in der Folge von selbst herausstellen.

Vor allem nun ist zu erinnern: Die Mysterien waren zunächst etwas, das begangen wurde, res oder sacra quae fiebant, *δρώμενα*. Man muß also unterscheiden a) die Mysterien selbst, das was in ihnen vorging, gethan wurde, b) die dadurch erzeugte Erkenntniß, welche nun eigentlich erst die Mysterienlehre zu nennen wäre.

Die Mysterien waren allerdings der öffentlichen oder exoterischen Mythologie entgegengesetzt, jedoch ist diese Entgegensetzung nicht als Widerspruch zu denken. Die Mysterien waren vielmehr selbst nur das Innere, nur der Schlüssel und gleichsam die letzte Erklärung der Mythologie selbst, wie schon gezeigt worden. Demnach konnte der Hauptvorgang der Mysterien nur die letzte Krisis seyn, die letzte Krisis nämlich des mythologischen Bewußtseyns selbst. Die Mysterien waren nur eine wiederholte Darstellung des Vorgangs, durch den das Bewußtseyn sich vollends zur letzten Erkenntniß überwindet und entscheidet.

Die Mysterien selbst waren noch Kampf, wie schon daraus erhellt, daß die, welche durch alle Stufen hindurchgegangen waren, zuletzt als

Sieger gekrönt wurden. Ihre (der Mysterien) Voraussetzung war also allerdings die fortdauernde reale Gewalt jenes religiösen Princips, durch das der Mensch außer sich selbst und in einen besinnungslosen Zustand gesetzt wird. Die Mysterien enthielten dieselbe esoterische Geschichte der Mythologie, die wir in der Philosophie der Mythologie durch alle ihre Momente hindurch beschrieben haben. Diese Geschichte wurde durch wirkliche Erscheinungen (*φαντάσματα*), wie sie ausdrücklich genannt werden, für das Bewußtseyn der Einzuweihenden gleichsam reproducirt: zuerst alle Schrecken der früheren Zustände des Bewußtseyns, der Todeskampf des in dem realen Princip verfangenen Bewußtseyns, endlich die vollkommene Befreiung. Alles, sagt Demetrius von Phalerä [1], war in der Einleitung zu den Mysterien auf Schrecken, Bestürzung und Schauer (*πρὸς ἔκπληξιν καὶ φρίκην*) angelegt. Wenn der Einzuweihende in den geheimnißvollen Tempel tritt, sagt Themistios, so wird er zuerst von Schrecken und wie von einem Schwindel befallen, von Kummer und einer gänzlichen Bestürzung eingenommen, da er keinen Schritt vorwärts zu thun vermögend ist, noch einen Weg zu finden, der ihn ins Innere führe, bis der Prophet den Vorhang von dem Tempel hinwegzieht. In einer Stelle seines Commentars über den ersten Alkibiades des Platon, auf die ich später zurückkommen werde, sagt Proklos: Gleichwie in den heiligsten der Mysterien gewisse den Einweihungen vorausgehende Schrecken (*καταπλήξεις τινές*), die theils durch Worte, theils durch gezeigte Gegenstände erregt werden, die Seele dem Göttlichen unterwerfen oder fügsam machen (hier wird also zugleich der Zweck jener Schrecken erklärt): so, setzt er hinzu, verfährt zu gleichem Zweck auch die Philosophie, um Jünglinge zum Weisheitliebenden Leben emporzurufen [2]. Erregt wurden diese Schrecken, wie aus einer Stelle des Dio Chrysostomos [3] erhellt, theils, indem der

[1] de Eloc. §. 101.

[2] ed. Creuz., p. 61.

[3] Orat. XII, 387. — Lobeck (Aglaoph., p. 116) meint, diese Stelle gehe wegen der *θρόνωσις* nicht auf die Eleusinien, denn diese Ceremonie schreibe Platon, Euthyd., p. 277, D. den korybantischen Einweihungen zu, niemand aber

Einzuweihende eine Menge seltsamer, unerklärbarer Stimmen vernahm, theils durch μυστικὰ θεάματα, mystische Erscheinungen, wahrscheinlich auch von Thiergestalten, die ihm begegneten, in denen die Schrecken des früheren Bewußtseyns sich darstellten. Die Vorgänge in den Mysterien sollten an die früheren Zustände wieder erinnern, die eben in dem hellenischen Bewußtseyn als solchem überwunden waren, gleichsam an jenen dumpfen schweren Traum, in dem die frühere orientalische Menschheit gelegen hatte, an jenen zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit schmerzlich ringenden Zustand, wo wilde Phantasien, regellose Geburten, unförmliche, wie aus einer ungeheuren Vergangenheit aufsteigende Gestalten das Bewußtseyn ängstigend durchzogen. Am meisten geeignet, jenen mittleren Zustand (zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit) darzustellen oder wieder hervorzurufen, war wohl der Umstand, den derselbe Redner am gleichen Orte erwähnt, daß abwechselnd Licht und Finsterniß den Einzuweihenden empfing (σκότος καὶ φῶς ἐναλλάξ), denn das reale Princip, je mehr es noch in seiner Stärke ist, setzt eine völlige Verdunkelung und Verfinsterung des Bewußtseyns. Wenn es aber auch im Ganzen sich noch behauptet, so gibt es doch Momente der Abspannung und des Nachlassens, wo es, augenblicklich wenigstens, gegen die höhere Potenz schwach wird; im Verhältniß aber, als es seine Kraft verliert, bricht aus dem Innersten des Bewußtseyns der Geist wie in einem verzehrenden Glanz hervor, aber eben durch den Anblick dieses Geistes wird das blinde Princip wie wahnsinnig, indem es den Geist zu ergreifen und mit ihm zu wirken sucht, woraus aber, weil es des Geistes nicht mächtig werden kann, nur das Ungeheure, Formlose entsteht, das Bewußtseyn aber in einem mittleren Zustand zwischen augenblicklicher Erleuchtung und auf diese folgender nur um so tieferer Verfinsterung sich befindet, wie wir dieß bei der früheren Beschreibung der kronischen Zeit schon auseinandergesetzt haben[1]. Weßhalb denn nun hier wieder diese

den Eleusinien. Aus Letzterem folgt nichts, es ist argumentum a silentio. Sonst gesteht Lobeck selbst, das Uebrige passe auf die Eleusinien, wovon man sich noch mehr überzeugen kann, wenn man im Texte weiter liest.

[1] Philosophie der Mythologie, S. 288 ff. D. H.

Erscheinungen bei den Mysterien eine Bestätigung der Erklärungen sind, die wir von den früheren Zuständen des mythologischen Bewußtseyns gegeben haben.

Die Absicht nun aber dieser Schrecken hat uns schon die früher citirte Stelle des Proklos gelehrt. Sie sollten die Seele dem Göttlichen unterwürfig machen und den folgenden ruhigeren Stand der Seele als desto höhere Seligkeit empfinden lassen. Wenn uns von diesen Anstalten der Mysterien vieles, und besonders das Psychologische derselben, in einem gewissen Dunkel bleibt, so kommt dieß daher, daß jene reale Gewalt, in der sich das Bewußtseyn während des mythologischen Processes befand und die noch lange Zeit eine fortwährend erregbare blieb — daß diese uns aus eigner Erfahrung nicht bekannt ist, wie sie den Hellenen bekannt war, die für dieses mit dem Gott blind Behaftete des Bewußtseyns so viel Ausdrücke haben. Sie nennen es z. B. *τὸ θεόπληκτον*, *τὸ θεοβλαβές*, *τὸ θεόπληκτον τῆς ψυχῆς* — das mit dem Gott gleichsam Geschlagene der Seele. In einer merkwürdigen Stelle seiner Politik[1] sagt Aristoteles, daß von gewissen Leidenschaften zwar nur einzelne Seelen wirklich ergriffen werden, daß sie aber in allen vorhanden seyen. Zu diesen Leidenschaften rechnet er aber neben Mitleid und Furcht auch den *ἐνθουσιασμός*. Wir müssen das griechische Wort beibehalten, da wir unser deutsches Begeisterung nur im besten Sinn zu nehmen gewohnt sind. Der Zusammenhang der Stelle zeigt aber, daß *ἐνθουσιασμός* sensu deteriori zu nehmen ist, von einem das Bewußtseyn der wahren Erkenntniß vielmehr verschließenden, dem Bewußtseyn keine Besonnenheit, also auch keine freie Unterwerfung unter den höheren Gott zulassenden Zustand zu verstehen ist. Wir müßten das Wort durch Gottesbesessenheit übersetzen. Aristoteles setzt nun in der obigen Stelle hinzu: diesem *πάθος* des Enthusiasmos seyen einige unterworfen. „Eben diese aber sehen wir, wenn sie der die Seele vom Orgiasmus befreienden Lieder sich bedienen (*ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι*), wir sehen sie davon (von diesen Liedern) wie von einer Arznei oder einem Reinigungsmittel, das man ihnen

[1] VIII, 7 (Sylb. p. 229, 2 sq.).

eingegeben hätte, zurechtgestellt (zurechtgebracht, beruhigt)". Ich habe die Worte *τὰ ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν μέλη* übersetzt durch „Lieder, welche die Seele vom Orgiasmos befreien". Es kann aber auch ein zusammengezogener oder sogenannter prägnanter Ausdruck seyn, *ἐξοργιάζειν τὴν ψυχὴν* wäre dann so viel als *ἐκκαθαίρειν τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ὄργια*, die Seele zum Behuf der Orgien reinigen[1]. Denn es ist zu bemerken, daß obgleich *ὀργιασμός* ursprünglich freilich jenen wilden und besinnungslosen Taumel bacchischer Begeisterung bedeutet, das Wort *ὄργια* dennoch allgemein von allen Mysterien, auch z. B. denen zu Eleusis gebraucht wird (in einer dem Hippokrates zugeschriebenen Stelle wird sogar von *ὀργίοισιν ἐπιστήμης* gesprochen, wie auch wir wohl von Mysterien der Wissenschaft, von Einweihung in die Wissenschaft reden). Ebenso heißt das Verbum *ὀργιάζειν* Mysterien überhaupt begehen, z. B. also auch die eleusinischen. Das Wort *ἐξοργιάζειν* kommt nur in dieser Stelle des Aristoteles vor; insofern zweifelhaft; indeß wie man es übersetze, die Sache kommt auf dasselbe zurück. Auch wenn man die zweite Bedeutung annimmt, spricht Aristoteles von einem *ἐνθουσιασμός*, den er als ein *πάθος* beschreibt, dem manche unterworfen seyen, von dem sie aber durch den Gebrauch der heiligen, die Seele zum Behuf der Einweihung in die Mysterien reinigenden Lieder wie durch den Gebrauch einer Arznei befreit werden. Auf jeden Fall folgt also aus dieser Stelle, daß es gewisse Lieder gab, durch welche die Einzuweihenden zu den Mysterien vorbereitet wurden, und auf deren Wirkung **in** den Mysterien wir aus ihrer Wirkung **außer** den Mysterien schließen können, die sie nach jener Versicherung des Aristoteles ausübten. Von ihrer Wirkung **in** den Mysterien durfte Aristoteles nicht reden. Wenn sie aber außer den Mysterien jenen Enthusiasmos, der sich als eine Sucht oder Krankheit äußerte, besänftigten, so werden sie eben dieß noch viel mehr in den Mysterien geleistet haben.

Was im Anfang der Einweihung die Schrecken bewirken sollten, nämlich das im Bewußtseyn noch immer sich erhebende, dem wahrhaft Göttlichen widerstrebende Princip niederzuschlagen und das Gemüth,

[1] Vergl. zu dem Ausdruck des Aristoteles Plat. de Legg. VII, p. 790 E.

wie Proklos sagt, dem Göttlichen zu unterwerfen, das vollendeten wahrscheinlich diese heiligen Melodien, die jenes Princip vollends beschwichtigten und wie durch eine Art von Zaubergesang beschwörend gleichsam einschläferten. Dieses scheint der Uebergang zum nächsten Moment, zur eigentlichen τελετή gewesen zu seyn, die mit dem Sterben verglichen wird (wozu schon der Gleichlaut mit τελευτή einlud). Hier kam es nämlich zum völligen Sterben jenes das Bewußtseyn dem mythologischen Proceß unterwerfenden und es dadurch selbst in die materielle Welt herabziehenden Princips. Wie das Freiwerden, die Lösung (λύσις) des Geistes von dem Leib Tod heißt, so konnte auch jene Lösung oder Befreiung des Bewußtseyns von dem Materiellen des mythologischen Processes ein Sterben genannt werden. Die τελετή war selbst nur wieder Uebergang zur vollkommenen Einweihung, deren höchste Stufe wieder die ἐποπτεία war, die als Zustand der allerhöchsten Seligkeit beschrieben wird; daher die griechische Redensart ἐποπτεύειν μοι δοκῶ, ich scheine mir im Zustand des Epopten — des die Geheimnisse nun Schauenden — zu seyn, ungefähr wie wir sagen: ich bin wie im Himmel. Von der ἐποπτεία scheint sich die μύησις (die Einweihung) dadurch unterschieden zu haben, daß diese in Belehrung bestand, in Mittheilungen, die bloß geistig aufgenommen wurden, die ἐποπτεία aber in der wirklichen Anschauung der heiligen Geheimnisse. Diese drei Stufen τελετή, μύησις und ἐποπτεία unterscheidet wenigstens Proklos [1], und Hermias in einem handschriftlichen, von Sylvestre de Sacy [2] citirten Commentar über den platonischen Phädros drückt sich über den Unterschied so aus, daß man sagen kann, die μύησις sey der theoretische Theil der Einweihung, die ἐποπτεία der praktische, an dem die Eingeweihten nun schon selbst durch Handlungen Theil nahmen, oder wie er sich ausdrückt, wo sie in die göttlichen Mysterien selbst eingesetzt wurden. Von dieser Seligkeit der Epopteia ist die merkwürdigste Beschreibung in einem Fragmente enthalten, das bei Stobäus sich findet und in der Pariser Handschrift

[1] Theol. Plat., L. IV, c. 26.
[2] bei Saint-Croix, T. I, p. 392.

dem Themistios zugeschrieben wird, das aber von Wyttenbach dem Plutarch vindicirt worden als Bruchstück aus dessen Werk περὶ ψυχῆς, von der Seele. Merkwürdig ist diese Stelle, weil sie zugleich einen Ueberblick über die früheren Vorgänge gewährt. Plutarch spricht hier von dem Tode und fährt alsdann fort: Dann (im Tode) widerfährt ihr (nämlich der Seele) eben das, was dem in die großen Mysterien Eingeweihten widerfährt. Deßwegen — setzt er hinzu — entspricht auch das Wort dem Worte (nämlich τελεῖσθαι, was eingeweiht werden heißt, dem τελευτᾶν, was sterben bedeutet), wie die Sache der Sache entspricht. Zuerst langes Herumirren (es wird hier dasselbe Wort πλάναι gebraucht, das von Demeter, die ihre Tochter, oder von Isis, die den verlornen Osiris sucht), zuerst langes Umherirren und beschwerliche Wege und aus einem gewissen Dunkel (einem Dunkel besonderer Art, das nach der früher angeführten Stelle durch abwechselnde Lichterscheinungen noch dunkler gemacht wurde) und aus einem gewissen Dunkel verdächtige (Argwohn oder Scheu erregende) und vergebliche (zu keinem Ausgang führende) Wege. Hierauf noch vor dem Ende selbst alles Furchtbare, Schauer, Zittern, Angstschweiß und Entsetzen. Aus diesem dann aber kommt ein wundervolles Licht dem Einzuweihenden entgegen oder glänzende Ebenen und Auen mit Stimmen und Chortänzen und ehrwürdigen, heiligen Lauten (ἱερὰ ἀκούσματα) und göttlichen Erscheinungen (φαντάσματα ἅγια). Worauf der nun ganz Vollendete und Eingeweihte freigeworden (ἐλεύθερος γεγονώς) und entlassen umhergehend und gekrönt die geheimnißvolle Feier begeht — gekrönt (die Krone ist überall Zeichen der Vollendung und des Siegs); wer wird hiebei nicht an die Stelle des Apostels erinnert: Ich habe den guten Kampf gekämpfet, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten, hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, d. h. die Krone der Vollbringung, der Vollendung; ebenso an das Wort eines andern Apostels: Selig der Mann, der Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfahen. Sofort, sagt Plutarch ferner, gehet er mit heiligen und reinen Menschen um, die uneingeweihte Menge der hier lebenden Ungereinigten

von oben her sehend, wie sie in tiefem Schlamm und Qualm von sich selbst zertreten und umhergetrieben und aus Unglauben an jene höheren Güter mit der Furcht des Todes allen andern Uebeln preisgegeben bleibt. Man darf annehmen, daß diese Vorgänge bei den Mysterien, soweit sie äußerlich, ganz richtig beschrieben sind, zumal auch andere Beschreibungen damit übereinstimmen. Aber die Hauptfrage für uns ist, was in den Eingeweihten innerlich vorging, welchen inneren Gewinn sie von diesem Vorgang hatten, worin eigentlich jene gerühmte Seligkeit bestand. Hier ist denn zu bemerken, daß von dem durch alle Stufen Hindurchgegangenen und vollendet Eingeweihten gesagt ist, daß er frei geworden sey und entlassen (ἄφετος), doch wohl entlassen eines früheren Zwangs, einer früheren Nothwendigkeit. Die frühere Nothwendigkeit aber, von der er durch die Einweihung frei wird, kann nur die des mythologischen Processes seyn. Also der Eingeweihte wird erlöst von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes. Vermöge dieser Nothwendigkeit entstanden ihm die materiellen Götter, und umgekehrt, solang das Bewußtseyn mit den materiellen Göttern verkehrt, so lange ist es nicht frei in seinen Vorstellungen. Frei ist es erst, wenn es nicht mehr mit diesen, sondern mit den rein geistigen oder verursachenden umgeht, und in der Gemeinschaft mit diesen ebenso wie in seinem Urseyn als in einem Paradiese lebt; denn dort — an jenem Ort, in den der Mensch erschaffen worden, und aus dem er durch eigne Schuld in die materielle Welt und in den materiellen mythologischen Proceß herabgesunken — an jenem Ort war der Mensch, zwischen den rein göttlichen Potenzen eingeschlossen, auch nur mit diesen im Verkehr. So verdankte denn das durch den mythologischen Proceß hindurchgegangene Bewußtseyn es eben diesem Proceß, daß ihm diese Stellung in der Mitte der göttlichen Potenzen, dieses paradiesische Verhältniß, wie ich es der Kürze halber nennen will, zu einem im eigentlichen Sinn fühlbaren, sensibeln, empfindlichen wurde. Es war nicht bloß eine Seligkeit in Gedanken, dergleichen wohl auch der wahrhafte Philosoph empfindet, es war eine wirklich erfahrene und reell empfundene Seligkeit. Anders weiß ich wenigstens die Ausdrücke eines wahren und nicht bloß angenommenen

Entzückens, mit welchen die Griechen von der Wirkung ihrer Mysterien sprechen, nicht zu erklären. Es war nach ihrer Beschreibung ein wahrer Himmel, in dem sich die Eingeweihten befanden. Das große, über alles herrschende Weltgesetz war so gerecht, daß es auch dem aufrichtigen Heidenthum seinen Himmel nicht versagte, war es auch nicht der wahre, sondern nur ein subjektiv empfundener. Wie die Mythologie, so waren auch die Mysterien nichts von Menschen Gemachtes. Momente der Vergangenheit traten hier wieder hervor; es war ein reeller Proceß. Jeder ernstliche Kampf findet seine Versöhnung. Nur die Lüge, die innere Unwahrheit, ist zur ewigen Qual verdammt.

Der Hauptbeweis nun für diese Ansicht liegt freilich im Ganzen unsrer Entwicklung, sodann aber in der Mysterienlehre, von der nun erst die Rede seyn wird, inwiefern sich nämlich zeigen läßt, daß eben die reinen, geistigen oder verursachenden Götter der Hauptinhalt der Mysterienlehre waren. Erst Erfahrung, dann Lehre. Erst aus dem wirklichen Erfahren bildet sich die Lehre. Indeß glaube ich doch noch einen besondern Beweis für diese Ansicht (von der Beschaffenheit der in den Mysterien empfundenen Seligkeit) vorzüglich aus der Art führen zu können, wie Platon der Mysterien theils überhaupt erwähnt, theils wie er sie mit dem vor- oder übermateriellen Zustand der Seele (in der von ihm angenommenen Präexistenz), ferner, wie er sie mit dem Zustand des wahrhaften Philosophen vergleicht. Wenn der Hymnus an Demeter in Bezug auf die eleusinischen Weihen ausruft:

> Ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
> Selig, welcher das schaute der sterblichen Erdebewohner!
> Aber wer dieser Weihen nicht theilhaft, hat nicht ein gleiches
> Loos im Tode, sobald er ins düstere Dunkel hinabstieg [1];

oder wenn Sophokles in einem Fragment (bei Plutarch) ausruft:

> O der Sterblichen
> Glücksel'ge, die, so diese Weihe schauend erst
> Zum Hades wandeln! Denn ihr Theil ist's dort allein
> Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

[1] v. 480 ff.

so sieht man wohl, daß sie die Seligkeit in den Mysterien als eine Vorbereitung, ja als ganz homolog oder gleich ansehen mit der, welche gereinigte Seelen nach dem Tode erwarte; es ist mithin eine Seligkeit, wie sie nicht mit dem Leibe, nicht in der materiellen Welt als solcher, sondern nur in der Befreiung von dieser empfunden wird [1]. Wenn nun aber Platon den Sokrates im Phädon [2] sagen läßt: Es möchten die, welche die Weihungen oder Mysterien uns gestiftet haben (*οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες*), nichts weniger als schlechte Leute gewesen seyn, sondern wahrhaft schon längst uns bedeutet haben, daß, wer ungeweiht und untheilhaft der Mysterien in den Hades gelangt, im Schlamm liegen werde (*ἐν βορβόρῳ κείσεται*), der Gereinigte aber und Geweihte, wenn er dorthin gelangt, mit den Göttern wohnen, so zeigt der Gegensatz ganz deutlich, daß „im Schlamm liegen" nichts anderes bedeutet als in die Materialität versunken seyn, „mit den Göttern wohnen und umgehen" aber nichts anderes heißt als mit den reinen Ursachen verkehren, in denen nichts Materielles mehr ist. Nun kann aber jenes im Schlamm Liegen in der Unterwelt den Uneingeweihten nur darum begegnen, weil sie nicht hier schon von der Materie sich losgemacht haben, und im Gegentheil das Wohnen mit den Göttern den Geweihten nur darum bevorstehen, weil sie schon durch die Mysterien von dem Materiellen los und in Gemeinschaft mit den reinen Ursachen gekommen sind. Vergleichen wir damit die vorhin angeführte Stelle des Plutarch, so müssen wir sogar annehmen, daß in den Mysterien selbst das verschiedene Loos der Geweihten und Ungeweihten auf diese Weise dargestellt wurde, daß jene nämlich aus der Region des reinsten und lautersten Lichts, in der sie wandelten, herabsehen auf die in tiefem Schlamm und in Qual sich selbst zertretende und sich herumtreibende Menge der Unbefreiten oder Ungereinigten.

Aus der Stelle des Phädon folgt also auf jeden Fall: Platon schrieb der Einweihung in die Mysterien die Lösung zu vom bloß Materiellen. Dieß kann nun freilich auch allgemein verstanden werden.

[1] Man vergl. auch Hymnus in Cererem 486.

[2] p. 69 C.

Das menschliche Leben überhaupt ist ein Kampf zwischen Materie und Geist; durch denselben unvordenklichen Vorgang, durch welchen das menschliche Bewußtseyn dem mythologischen, d. h. dem sich in ihm wiederholenden Natur-Proceß unterworfen worden — durch denselben Vorgang, der das menschliche Bewußtseyn in den materiellen Naturproceß zurückwarf, ist auch der Materie überhaupt ein Uebergewicht über den Geist gegeben. Seinem Standpunkt gemäß macht nun auch Platon von dem, was in den Mysterien vorging, eine allgemeine, philosophische Anwendung, aber wir dürfen uns dadurch nicht verleiten lassen, die Mysterien etwa als Anstalten von bloß sittlicher Bedeutung anzusehen, als ob in ihnen, wie Creuzer besonders von den Eleusinien meint, nur jener allgemeine Kampf zwischen Materie und Geist, den jeder Mensch zu kämpfen hat, dargestellt worden wäre. Wir dürfen nie den Bezug der Mysterien auf die Mythologie vergessen, mit der sie in einem nothwendigen Zusammenhang standen.

Allerdings waren die Mysterien abgesehen auf eine Befreiung von dem Materiellen, aber zunächst von dem Materiellen der Mythologie, und die durch die Einweihung erlangte Seligkeit bestand eben darin, daß die Eingeweihten durch sie, von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes befreit, in unmittelbaren Verkehr mit den rein geistigen Göttern gesetzt wurden. Indeß auch dieses darf wieder nicht so verstanden werden, als wäre in den Mysterien der materielle Polytheismus überall aufgehoben oder als nichtig erklärt worden, wie manche sich vorgestellt haben, in den Mysterien sey den Eingeweihten, der höchsten Stufe wenigstens, die Nichtigkeit alles Götterglaubens, die Einheit des höchsten Wesens gelehrt, und es seyen ihnen zugleich gewisse Erklärungen mitgetheilt worden, aus denen sich ergeben habe, daß die sogenannten Götter keine wirklichen Götter, sondern nur vergötterte Naturkräfte oder vergötterte Menschen seyen. Damit wären also in den Mysterien nicht bloß die materiellen, sondern auch die verursachenden Götter als nichtig erklärt worden. Aber selbst die materiellen wurden dem Eingeweihten nicht schlechterdings genommen oder als Nichtgötter erklärt. Ein solcher Widerspruch zwischen dem öffentlichen Götterglauben

und den Geheimlehren läßt sich nicht denken. Ich habe schon bemerkt, daß die Mysterien vielmehr selbst nur die Erklärung, nur der Schlüssel der Mythologie seyn konnten. Erklärung kann man aber das nicht nennen, wodurch das zu Erklärende aufgehoben oder zerstört wird. Wir müssen uns vielmehr das Verhältniß so denken, daß auch die materiellen Götter auf zweierlei Art, nämlich einmal eben bloß materiell, d. h. ohne eigentlichen Verstand und ohne ein wahres Bewußtseyn über ihre Bedeutung, betrachtet werden können, alsdann so, daß man in ihnen selbst nur die verursachenden Götter, oder daß man sie (die materiellen) selbst als bloße Formen und gleichsam Verkleidungen der verursachenden Götter erkennt. In dieser Betrachtungsweise werden auch die materiellen Götter vergeistigt, ohne darum aufgehoben oder für nichtig erklärt zu werden. Die Mythologie blieb dabei etwas Reelles. Die Mysterien behielten die Mythologie immer zu ihrer Voraussetzung, die höhere Erkenntniß entstand selbst nur aus der Mythologie, und da in den Mysterien alles stufenweise ging und das Ganze nie auf einmal mitgetheilt wurde (wie Seneca ausdrücklich sagt[1]: Eleusis theilt nicht alles auf einmal mit und behält sich für den Wiederkehrenden noch immer etwas vor), da die höchste Stufe, die Epopteia, nicht von allen erreicht wurde, so ist es sogar wahrscheinlich, daß auf einer gewissen Stufe die rein geistigen oder verursachenden Götter noch immer nur in der Hülle der materiellen, und daß nur in der eigentlichen Epopteia die verursachenden Götter unmittelbar und an sich selbst gezeigt wurden. Also jedenfalls kein Verhältniß der Ausschließung zwischen beiden.

So viel von jener Stelle des Platon, wo er unmittelbar einer Lehre der Mysterien erwähnt, und woraus unwidersprechlich folgt: die Mysterien selbst schrieben diese Wirkung sich zu, daß nämlich durch sie die Geweihten aus dem Schlamm erhoben und in das Reich der reinen, immateriellen oder als immateriell betrachteten Götter versetzt wurden.

Eine fernere Anzeige, daß die Wirkung der Mysterien in einer Versetzung des Bewußtseyns aus dem Reich bloß materieller

[1] Senec. Nat. quaest. VII, 31.

Gestalten in das Reich der reinen, geistigen Potenzen bestand, geht aus einer andern Stelle des Platon im Phädros hervor, wo er nämlich die Seele in ihrem früheren Zustande, und ehe sie in die materielle Welt herabsank, Orgien, Mysterien begehen läßt. Wenn dieß, so mußte wohl umgekehrt in den Mysterien eine Wiedererhebung der Seele zu ihrem Urstand geschehen seyn. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, in welchem Sinn Platon die Präexistenz der menschlichen Seelen sich gedacht habe, ob so, wie er gewöhnlich verstanden wird, nämlich, daß jede einzelne menschliche Seele als diese vor ihrer Herabkunft in die materielle Welt in einer rein intelligibeln und in der Anschauung der reinen Urbilder der Dinge existirt habe, oder in dem Sinn, daß der Eine Mensch, der in uns allen lebt, ursprünglich allerdings außer und über aller Materialität, im reinen, geistigen Centrum war, aber aus diesem heraustrat und selbst dem materiellen Proceß wieder anheimfiel, über den er in der Schöpfung erhoben worden — eine Vorstellung, die, im Vorbeigehen zu sagen, ganz übereinstimmend theils mit der altjüdischen Lehre von dem Adam Kadmon, dem Urmenschen, theils mit der christlichen, welche sagt: wir haben in Adam alle gesündigt, was nichts anderes heißt als: der Eine Mensch, der gesündigt, lebt in uns allen, wir alle sind nur Glieder, Gestalten dieses Einen. Umgekehrt, inwiefern dieser in einer urbildlichen Welt gelebt, hätten auch wir in dieser existirt. Wie also Platon in dieser Beziehung auszulegen sey, kann hier füglich dahingestellt bleiben. Damals aber, sagt er im Phädros, — nämlich eh' wir in die materielle Welt herabgesunken — damals war die Schönheit leuchtend, nämlich ohne Flecken, ohne materielle Zuthat, in ihrer Reinheit oder an sich selbst zu schauen, als mit dem beglückten Chor seligem Anblick folgend wir mit Zeus, andere mit einem andern Gott schauten und eingeweiht wurden in diejenige Weihe, welche die seligste von allen zu nennen sich gebührt[1]. (Ich muß hier zu den Worten: wir mit Zeus u. s. w. eine Bemerkung machen. Zeus wird als der Vater der materiellen Götter und als der die verursachenden Götter unmittelbar in sich Aufnehmende, insofern als

[1] p. 250 B.

Band zwischen diesen und den materiellen Göttern betrachtet, und wird insofern auch noch den geistigen beigezählt, über dem *δῆμος* der andern materiellen Götter erhaben geachtet. Er ist *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.* Viele Spuren zeigen, daß auch von Zeus eine höhere Erklärung in den Mysterien gegeben wurde. Wenn Sokrates sagt: Wir mit Zeus, so konnte er unter dem „wir" nicht bloß sich und seine Mitunterredner meinen; offenbar will er sagen: Wir zur Sterblichkeit bestimmte, wir Menschen, denen bestimmt war, in die materielle Welt einzutreten. Diese waren also schon damals an Zeus gewiesen, den Vermittler zwischen der rein geistigen Welt (der Welt der rein geistigen Götter) und der materiellen Welt; die andern aber, von denen er sagt, daß sie mit einem andern der Götter gingen, können nur die Mitglieder jenes *εὐδαίμονος χοροῦ* seyn, den er kurz vorher genannt, die seligen Dämonen: diese also gingen mit einem andern der Götter, nicht einem der unter Zeus stehenden, sondern mit einem der Götter an sich, der rein intelligibeln Götter. Es ist wohl begreiflich, daß Platon hier den Sokrates nicht sich deutlicher ausdrücken läßt). Diese Weihe also, von der er so eben gesagt, daß sie mit Recht die seligste genannt werde, diese Weihe, sagt er, diese *τελετή* begingen wir (*ὠργιάζομεν* — er braucht das von den Mysterien gewöhnliche Wort) als selbst unversehrte (*ὁλόκληροι*, in der Ganzheit, Integrität unseres noch in seiner Einheit unzerstörten Bewußtseyns, eh' es durch das Hervortreten des einen seiner Principien — des materiellen — zerstört worden) wir begingen diese Weihe selbst ganz (oder unversehrt) und unbetroffen von den Uebeln, die unserer in dem nachfolgenden Leben warteten, und (wir begingen sie) keine andern als vollkommene, lautere, einfache und selige Gesichte schauend (*ἐποπτεύοντες*, das eigentliche, von der höchsten Stufe der Mysterien gebräuchliche Wort. Offenbar sind diese reinen, lauteren und seligen Gesichte den unförmlichen, durch den wilden Streit der Kräfte erregten, eben darum erschreckenden, unheimlichen und unseligen Phantomen entgegengesetzt, welche die Eingeweihten vor der Epopteia, in der Vorbereitung zu dieser sehen mußten, Phantome, in welchen eben die Ausgeburten des bloß

materiellen Processes gezeigt wurden). Wir begingen jene Orgien, fährt er fort, in reinem Glanz (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, nicht zwischen Licht und Finsterniß kämpfend, wie die, welche noch im Vorhof der Mysterien stehen) als selbst Reine und noch nicht mit diesem Mal Bezeichnete, das wir unsern Leib nennen, der uns wie eine Art von Schalthier gefesselt hält. — Außerdem, daß diese Stelle, indirekt wenigstens, ein Licht auf die Vorgänge in den Mysterien selbst wirft, dürfen wir, glaube ich, mit Recht noch den besondern Schluß aus derselben ziehen, daß nach der Kenntniß, welche Platon von den Mysterien hatte, die wahre Seligkeit der Epopteia in der Wiederherstellung jenes reinen, urbildlichen, noch gleichsam himmlischen und paradiesischen Bewußtseyns bestand. Platon vergleicht mittelst der Ausdrücke, deren er sich bedient, die Anschauung in den Mysterien mit jener Anschauung, der der Mensch in einem vormateriellen Daseyn theilhaftig gewesen.

Es ist hier auch der Ort, zu fragen, wie man sich wohl vorstellen könnte, daß Platon, um das, was nach seiner Denkart das Höchste und Ehrwürdigste war, auszudrücken, Gleichnisse von Mysterien herzunehmen im Stande gewesen wäre, wenn diese keinen höheren Gehalt, wenn sie wirklich nur den verächtlichen und futilen Inhalt gehabt hätten, den ihnen Voß, Lobeck und ähnliche Erklärer zuschreiben. Solche Anspielungen auf die Mysterien seinem Lehrer in den Mund zu legen, wäre eine wahre Impietät gewesen, zumal es bekannt ist, daß Sokrates selbst nicht in die Mysterien eingeweiht war, was Er auch nicht bedurfte; solche Anspielungen im Munde des Sokrates werden durch diesen Umstand nur um so unverdächtiger, sie beweisen mehr als alle Aeußerungen der späteren Platoniker, denen man allerdings ein besonderes Interesse bei Aufrechthaltung der Mysterien zutrauen könnte, aber welches Interesse konnte Sokrates haben, ihnen einen so tiefen Gehalt zuzuschreiben?

Einen ferneren Beweis für unsere Ansicht vom höchsten Zweck der Einweihungen gibt die Art und Weise, wie Platon das Glück der Mysterien mit dem Glück vergleicht, das dem Philosophen zu Theil wird. Ich meine hier besonders wieder den Phädon, dieses Gespräch, das

man wohl selbst mit einer jener Melodien vergleichen könnte, von denen Aristoteles sagt, daß sie die Seele zur Begehung der höchsten Orgien geschickt mache, oder mit einem Zaubergesang, durch den die Furcht vor dem Sterben (d. h. vor der Trennung von der Materie), die in uns, wie Sokrates sagt, beständig gleichsam besprochen werden muß, beschwichtigt und beschworen wird, oder den man einen umgekehrten Sirenengesang nennen dürfte, der, anstatt wie der Gesang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufzieht und erhebt. Hier ist es, wo im Zusammenhang mit jener schon angeführten Stelle, in der von den Mysterien ausdrücklich die Rede ist, Sokrates besonders auseinandersetzt [1], daß, wenn wir je etwas rein (καθαρῶς) erkennen wollen, wir den Leib gleichsam lassen müssen, um mit der Seele selbst die Sachen selbst zu sehen, woraus denn folge, daß wir dessen, was wir zu lieben uns rühmen, nämlich der rechten Einsicht, erst dann theilhaftig werden, wenn wir geendet oder vollendet haben, wie ja selbst dieses Wort andeute (das griechische Wort ist τελευτᾶν, das, wie unser deutsches enden oder vollenden, zugleich sterben bedeutet); — wie man also das, was dem Eingeweihten in den Mysterien widerfährt, mit dem vergleichen kann, was dem Sterbenden widerfährt, so kann man auch das, was dem wahrhaften Philosophen zu Theil wird, oder wonach er, obgleich vielfach vom Leibe gehindert, wenigstens strebt, mit dem vergleichen, was dem in den Mysterien Eingeweihten zu Theil wird. In der That, alles Philosophiren ist ein Aufstreben der Seele aus dem Vermischten und aus verschiedenartigen Wirkungen Zusammengewachsenen zu dem Unvermischten, Einfachen, zu den reinen Ursachen, die, weil sie allein mit der Seele selbst (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) erkannt werden und nur im reinen Gedanken sich darstellen, auch allein, jede, ganz, vollkommen und lauter zu erkennen sind, indeß in allem Abgeleiteten und Gemischten für uns neben einem Theil von Wissen ein ebenso großer oder noch größerer Theil von Unwissen ist, da wir alles Concrete zum Theil zwar wissen, zum größeren Theil aber eigentlich nicht wissen. Auch

[1] p. 66 D.

der Philosoph strebt in jene *αὐγὴν καθαράν*, in jenes unvermischte Licht, und wie nach Plutarch der Geweihte und Gereinigte die ungereinigte Menge von oben her betrachtet, wie sie im Schlamm sich wechselseitig zertritt und umhertreibt, so kann man wohl auch sagen, daß der in die wahre Philosophie Eingeweihte von oben her die Menge betrachtet, die in das bloß Materielle versenkt, ohne in irgend einer Sache je zu den reinen oder an sich selbst erkennbaren Ursachen gelangt zu seyn, im Pfuhl der bloßen Meinungen sich abarbeitet, in denen es stets nur ein Mehr oder Weniger der Wahrheit gibt, keine aber die ganze und volle besitzt.

Der Zusammenhang oder vielmehr die Aehnlichkeit der wahren Philosophie mit der Einweihung in die Mysterien, die Platon angedeutet, die späteren Platoniker aber vielfach ausgeführt haben, läßt sich unter anderm auch daraus abnehmen, daß bei den Römern die Mysterien initia genannt wurden. Initia ist aber soviel als principia, die Mysterien steigen also zu den Principien, zu den Ursachen selbst auf. Mit dieser Bemerkung mache ich den Uebergang zu der Mysterienlehre, nachdem ich die Vorgänge in den Mysterien selbst — quae in iis fiebant — so viel möglich zu erklären gesucht habe.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Nächst den *besondern* Beweisen, durch welche ich unsere Ansicht von der Natur der Epopteia, also unsere Ansicht von dem höchsten Zweck der Mysterien, begründet habe, ist der Hauptbeweis für die Richtigkeit jener Ansicht die Mysterien*lehre*, deren Inhalt nämlich völlig dieser Ansicht gemäß ist. Ich muß jedoch bemerken, daß übrigens auch die Mysterienlehre nie abstrakt existirt hat. Auch diese wurde vielmehr geschichtlich, durch wirkliche Vorgänge — scenische Darstellungen — *gezeigt*, δεικνύναι ist der gewöhnliche Ausdruck, der von dem Lehren, ὁρᾶν, (ὀπεῖν), ἐποπτεύειν, der von dem Lernen in den Mysterien gebraucht wird. Ob und inwiefern bei diesem *Zeigen* wirkliche Vorträge stattfanden, läßt sich nicht genau ausmitteln. Die Entwicklung der Mysterienlehre glaube ich übrigens nicht besser anfangen zu können, als indem ich eine auch schon von Sainte Croix und Creuzer bemerkte, wenn gleich nicht eigentlich benutzte Stelle des Pausanias vorausschicke, der von der eleusinischen Telete sagt[1]: Die ältesten Hellenen haben die eleusinische Weihe über alles, was zur Frömmigkeit (εὐσέβεια) oder Religion gehört, um so viel höher geachtet, als sie die Götter über die Heroen setzen. So hoch also die Götter über den Heroen, so hoch stehen die in Eleusis verehrten Gottheiten, die Gottheiten der Mysterien, über den andern, den mythologischen. Die Heroen sind als solche zwar höhere als menschliche, aber doch dem Loos

[1] X, 31. fin.

der Sterblichkeit unterworfene, mit einem materiellen Leib umhüllte Wesen. Die Götter aber sind nicht bloß frei von der Sterblichkeit, sondern auch von einem eigentlichen materiellen Leib. Heroen und Götter verhalten sich also, wie relativ-materielle und immaterielle Wesen, und ähnlich werden nach den Worten des Pausanias die andern Götter zu den in Eleusis gefeierten sich verhalten, nämlich die andern werden gegen diese wieder relativ materielle, diese dagegen werden nun die absolut immateriellen, die rein geistigen, kurz, wie wir behaupteten, die verursachenden Götter seyn. Mit dieser Erklärung und daher auch mit der Behauptung, daß diese verursachenden Götter der vorzügliche Inhalt der Mysterien-Erkenntniß waren, stimmt überein, daß namentlich die Götter der samothrakischen Geheimnisse nicht Dii, sondern Deorum Dii genannt wurden (die Götter welcher andern Götter als eben der materiellen oder mythologischen?), was nur soviel heißen kann, als die jene Götter (die materiellen) verursachenden Götter. Eben diese, die Götter von Samothrake, wurden von den Römern (die sich häufig und zahlreich dort einweihen ließen) Dii potes genannt, nicht wie man dieß gewöhnlich erklärt, im bloßen Sinn mächtiger Götter (da hätte man ja wohl potentes gesagt, und das Mächtigseyn ist ein Prädicat aller Götter), Dii potes hießen sie vielmehr im Gegensatz der materiellen, exoterischen, als die, die reine Potenzen, lautere Mächte, lautere Ursachen sind[1].

So viel zum einstweiligen Beweis meines ersten Satzes, daß die Götter der Mysterienlehren diejenigen waren, die als die rein wirkenden, verursachenden, und eben darum auch geistigen gedacht wurden.

Diese Götter wurden nun aber 2) zugleich in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung gedacht, als solche, von denen keiner für sich seyn könne und alle sich wechselseitig voraussetzen, so daß, wenn einer hinweggenommen werden könnte, alle zu Grund gingen. Dieß stimmt ganz überein mit dem Verhältniß, das wir unsern drei Potenzen zueinander gegeben haben, von denen jede für sich, um einen anderweitig gebrauchten Ausdruck zu entlehnen, nur eine subsistentia incompleta

[1] Sie heißen auch θεοὶ μεγάλοι. Macrob. III, 4.

haben würde, die nur *zusammen* etwas sind. In meiner früheren, schon im Jahr 1815 erschienenen Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, von der ich übrigens bemerken muß, daß sie die samothrakischen Mysterien nicht vollständig umfaßt, es war in jener Abhandlung vorzüglich nur um Erklärung einer Stelle zu thun, in welcher die Hauptgötter von Samothrake mit mysteriösen Namen genannt sind, überhaupt *konnte* ich, zum Theil aber wollte ich damals noch nicht alles sagen, — in jener Schrift glaube ich jetzt noch mit soviel Wahrscheinlichkeit, als in solchen Dingen nur irgend sich erreichen läßt, bewiesen, daß der Gesammtname jener samothrakischen Götter — der Name *Kabiren* — nichts anderes bedeutet als eben die unauflöslich Vereinigten, Mehrere, die alle wie Einer, oder wie man sprüchwörtlich sagt, wie *Ein Mann* sind, wenigstens ziehe ich diese vor nun schon so vielen Jahren aufgestellte Etymologie den seitdem versuchten weit vor.

Der Gelehrteste unter den Römern M. T. Varro erklärt die Kabiren für dieselben oder als identisch mit den Diis penetralibus der Römer. Dii penetrales sind aber die esoterischen, innerlichen, bloß wirkenden Götter, auch nach Varro: qui sunt introrsus, denen als *reinen* Ursachen nichts undurchdringlich, die das Innerste aller andern sind; und von diesen, den Diis penetralibus, sagt Varro dann ferner, sie seyen diejenigen, welche die Etrusker consentes et complices nennen. Diese beiden Wörter drücken eben ganz den Begriff aus, den wir schon in dem Namen Kabiren nachgewiesen, den Begriff der unauflöslich Verketteten. Complices bedarf keiner Erklärung. Consentes ist nicht von consentire, sondern, wie absentes von absum, so ist consentes von consum abzuleiten. Consentes sind also die nur *zusammen* Seyenden, von denen keiner ein Seyn für sich hat, die nur zusammen leben und sterben können. Aber ganz so verhalten sich unsere drei Potenzen, von denen wir ganz richtig sagen würden, sie seyen complices unius ejusdemque existentiae[1]. Wir haben somit die Principien, aus denen die ganze Mythologie abgeleitet ist, in den Mysterien selbst nachgewiesen. Dann aber ist eine Erklärung vollendet zu nennen, wenn die Ursachen

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 293. D. H.

zuletzt im Gegenstande selbst als erkannte nachgewiesen sind. Die Mysterien sind nicht anderes als das Bewußtseyn, nämlich das höhere, begreifende Bewußtseyn der Mythologie, und Inhalt dieses Bewußtseyns der Mythologie sind, wie jetzt bewiesen, eben jene Potenzen, aus denen sich uns als Ursachen die ganze Mythologie abgeleitet.

Aber 3) nicht bloß in ihrer unauflöslichen Verkettung, sondern zuletzt auch als ein und derselbe Gott oder als successive Persönlichkeiten eines und desselben Gottes sind diese verursachenden Götter Inhalt der Mysterienlehre. Deutlicher: das war unter den Lehren der Mysterien die höchste, daß jene verursachenden Götter nicht bloß unauflöslich vereinigt, sondern daß sie nur ein und derselbe — wir können sagen, aus sich, durch sich, in sich selbst gehende — Gott, nur verschiedene Gestalten oder vielmehr Momente dieses Einen seyen. Dazu gelangte das Bewußtseyn auf folgende Art. Der blinde oder reale Gott, indem er vom Dionysos ganz überwunden in sein An-sich zurückgebracht ist, ist er dem, von dem er überwunden, gleich und selbst Dionysos, wie im ägyptischen Bewußtseyn der überwundene Typhon selbst zum Osiris wird; nur ist er Dionysos der ersten Potenz, gleichwie der bisher allein so genannte als Dionysos² (der zweiten Potenz) erscheint. Der dritte aber, der als Geist seyende Gott, der betrachtet wird als das eigentliche Ende, als der von Anfang seyn sollte, diese dritte Persönlichkeit, die der erste Dionysos, indem er von dem Seyn abscheidet, gleichsam an seiner Statt im Seyn zurückläßt, dieser ist eben darum nur eine andere Gestalt des ersten, also ist er ebenfalls Dionysos, nur Dionysos³ (der dritten Potenz). Damit das Bewußtseyn völlig beruhigt werde über den in der Vielheit untergegangenen (zur Vielheit überwundenen) Einen — und damit der Proceß als theogonischer im höchsten Sinn empfunden werde — muß dieser dritte zugleich mit dem Bewußtseyn gesetzt werden, daß dieser geistig ein und derselbe sey mit dem unsichtbar gewordenen, substantiell Einen, und daß es nur eben dieser sey, der in jenem dritten wieder auflebe. Nur so ist denn jetzt alles Dionysos. Nur solange die Spannung bestand, waren die Potenzen different. Das besondere Seyn einer jeden beruhte nur auf der Spannung; mit

aufgehobener Spannung ist das zuvor getrennte nur noch ein und dasselbe Seyn. Dieses war nun allerdings nur die höchste Ansicht, die nur in den Mysterien vollständig ausgebildet wurde. Herodotos, überall, wenn man ihn nur versteht, einsichtsvoll, treu und wahr, hat dieß in der früher angeführten Stelle [1], wo von Melampus die Rede ist, trefflich eingesehen und auch ausgedrückt. Herodotos sagt von Melampus, er habe die Hellenen den Dionysos kennen gelehrt (nämlich den zweiten Dionysos, den thebanischen, oder den Bakchos): *οὐ*, setzt er hinzu, *οὐ πάντα συλλαβών*, nicht alles, nicht das Ganze zusammennehmend (es gab also — das wußte Herodotos — etwas zusammenzunehmen), *ἀλλά*, fährt er fort, *οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν*, aber die auf ihn oder nach ihm gekommenen Weisen haben dieß größer, d. h. in größerem Umfang, ausgesprochen oder an den Tag gebracht, d. h. sie haben die ganze, vollkommene Dionysosidee ausgesprochen, von welcher nach seiner Meinung Melampus nach Griechenland nur einen Theil, nur die vermittelnde Potenz, nur den zweiten Dionysos als solchen, gebracht hatte.

Wenn wir nun diesem dreifachen Dionysos die dreifache ihm entsprechende weibliche Gottheit, d. h. (wie wir früher dieß schon erklärt haben) das entsprechende dreifache Bewußtseyn, an die Seite stellen — jedem Moment der Dionysosidee entsprechend ein Moment des Dionysosbewußtseyns, der durch eine weibliche Gottheit bezeichnet ist — so haben wir damit den ganzen und vollständigen Inhalt der höchsten in den Mysterien begriffenen Lehre. Die drei, den drei Momenten der Dionysosidee entsprechenden weiblichen Gestalten behalte ich mir indeß vor, später namhaft zu machen und nachzuweisen. Denn die Stelle des Herodotos abgerechnet, die indeß selbst erst verständlich wird, wenn man die vollständige Dionysosidee schon hat, haben wir diese Idee selbst eigentlich noch durch keine ausdrückliche Thatsache, wir haben sie wohl etwa philosophisch dargethan — denn sie ist allerdings eine nothwendige Folge unsrer ganzen Entwicklung —, aber wir haben sie noch nicht historisch nachgewiesen, was ich in dieser ganzen Untersuchung stets mir zur Pflicht

[1] II, 49. Vergl. oben S. 425.

gemacht habe. Bei dieser Gelegenheit also denke ich dann auch die entsprechenden weiblichen Gottheiten aufzuführen.

Was nun jene Nachweisung selbst betrifft, so habe ich vorläufig schon bemerkt, daß auch die Mysterienlehre nicht abstrakt dargestellt, sondern im eigentlichen Sinn gezeigt wurde. Jene letzte geistige Einheit, in der alle frühere Spannung sich löste und aufhob, war nicht eine unmittelbare, eine ungeschichtliche, eine in diesem Sinn absolute, sie war eine gewordene, vermittelte, erzeugte, und konnte daher nur als eine solche auch dargestellt werden. Diese letzte Einheit, in der nun nichts Materielles mehr, die eine rein geistige war, beruhte aber allein darauf, daß der erste Dionysos vom Seyn abgeschieden, aus dem äußeren Seyn wieder zurückgetreten war in sein An-sich. Als solcher war er nun nicht unmittelbar der geistige Gott, er war der erst ins Seyn gekommene und aus dem Seyn wieder abgeschiedene, und nur so — d. h. nur mittelbar, nur durch jene geschichtliche Vermittlung — geistige Gott. — Als dieser nur zuerst in das Seyn hervorgetretene, aber in der Folge unsichtbar gewordene, mußte er durch einen eignen Namen bezeichnet werden. Dionysos war er nur als der schon vergeistigte, dieß war bloß Eine Seite der Idee. Auch als Hades war er nur als der unsichtbar gewordene bezeichnet, und nur so läßt sich erklären, was Herakleitos sagt: Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός, Hades und Dionysos seyen derselbe[1]. Allein Hades war er nur als der unsichtbar gewordene. Aber unsichtbar war er nicht schlechthin, sondern als der einst ins Seyn hervorgetretene. Um also zugleich als dieser bezeichnet zu werden, oder diese Seite auszudrücken, bedurfte es eines besonderen Namens. Dieser findet sich auch. Der erste Dionysos, der Dionysos der ersten Potenz hieß in den Mysterien Zagreus, vollständig Zagreus-Dionysos.

Daß Zagreus der erste, älteste Dionysos ist, erhellt a) daraus, daß er ausdrücklich so genannt wird, gewöhnlich und regelmäßig bei Nonnos, der ein eignes Epos unter dem Namen Dionysiaca geschrieben — freilich ein sehr später, schon tief in die christliche Zeit hereingehender Schriftsteller, aber voll gelehrter Kenntniß der Mythologie und der

[1] Plut. de Isid. et Osir. c. 28. (Vergl. Philos. der Myth., S. 376. D. H.)

Mysterien, und der noch viel Quellen hatte, die uns fehlen. Gewöhnlich heißt Zagreus bei Nonnos παλαιότερος Διόνυσος, ebenso ἀρχέγονος Διόνυσος, zuerst geborener, im Gegensatz mit dem ὀψίγονος (spät geborener). Daß Zagreus der erste Dionysos, der reale Gott überhaupt ist, erhellt b) daraus, daß er bei Hesychios als Διόνυσος χθόνιος erklärt wird, der unterirdische, d. h. der unsichtbare, der vom Seyn abgeschiedene Dionysos. Schon übrigens in einem Fragment des Aeschylos ist Zagreus mit dem Hades identisch [1]. Als der alte Dionysos ist Zagreus c) durch seine Geburt bezeichnet. Er wird nämlich als Sohn des Zeus und der Persephone erklärt. Um dieß begreiflich zu machen, bitte ich Sie, Folgendes zu bemerken. Da die verursachenden — die eigentlich theogonischen — Potenzen dem Bewußtseyn nur eben durch Vermittlung des mythologischen Processes entstehen — das esoterische Bewußtseyn, wie ich früher schon gezeigt, entsteht immer wieder nur aus dem mythologischen Proceß und setzt diesen beständig voraus, es kann sich von diesem nie völlig losreißen — da es also doch nur der theogonische Proceß ist, durch den für das Bewußtseyn die Erkenntniß der verursachenden Potenzen vermittelt ist, so entstehen dem Bewußtseyn nun auch diese selbst wieder durch Zeus (denn Zeus ist nur Ausdruck des theogonischen Processes überhaupt), und so ist denn auch Zagreus für das Bewußtseyn ein Sohn des Zeus und der durch Zeus bezwungenen, d. h. dem theogonischen Proceß unterworfenen Persephone, worin jedoch zugleich eben das ausgedrückt ist, daß der Begriff des Zagreus im Bewußtseyn ein jüngerer und späterer ist, als der des Zeus, daß er im Bewußtseyn erst in Folge jener letzten Krisis entsteht, in Folge welcher Zeus nun das Ende und das letzte Erzeugniß des ganzen theogonischen Processes ist. Aber — er ist Sohn des Zeus von der Persephone. Denn nachdem am Ende des Processes in Persephone zugleich der erste Anlaß desselben, jene verhängnißvolle Möglichkeit erkannt ist, durch welche, inwiefern sie in die Wirklichkeit übergeht oder heraustritt (προϊέναι ist ein ganz gewöhnlicher Ausdruck, der von Persephone gebraucht wird) der ganze Proceß gesetzt ist, nachdem in Persephone einmal das subjektive Princip, der

[1] Siehe unten S. 470, wo dieses Fragment mitgetheilt ist.

subjektive Anfang der ganzen Mythologie erkannt ist, so kann folgerechter Weise auch nur Persephone die Mutter, d. h. das Setzende des ersten Dionysos seyn, desjenigen, der der objektive Anlaß des Processes und in dem ganzen Verlauf des Processes Gegenstand der Ueberwindung ist; sowie umgekehrt, daß Persephone Mutter des Zagreus ist, beweist, daß eben dieser der erste (also der Anlaß gebende) Dionysos ist. Persephone — die in dem ersten Bewußtseyn verborgene Möglichkeit — wird in dem unzugänglichen Ort, wo die Mutter sie verborgen hat, von Zeus in Schlangengestalt beschlichen und empfängt von ihm den ältesten Dionysos, denselben, dem sie nachher als Hades sich vermählt. Dieß war für das mythologische Bewußtseyn und selbst für die Mysterien nicht etwa, wie man denken möchte, ein Widerspruch. Denn die Persephone, welche den Zagreus gebiert, ist die hervorgetretene, die, welche sich dem Hades vermählt, ist die wieder verborgene, zur Verborgenheit zurückgebrachte, also eine andere, und so ist Zagreus Sohn der Persephone nicht als Hades, d. h. als der unsichtbare, sondern als der sichtbare, und umgekehrt ist er Gemahl der Persephone nicht als Zagreus, sondern als Hades. Uebrigens gehört die Persephone als Mutter des Zagreus ganz allein der Mysterienlehre an, die selbst kein anderes Mittel hatte, ihre Vorstellungen auszudrücken, als das Mythologische der Zeugung, der Geburt u. s. w. Die Mysterien hörten nicht auf, die Sprache der Mythologie zu reden, die einzige für ihre Zeit, für das damalige Bewußtseyn verständliche.

Daß also Zagreus der erste oder älteste Dionysos ist, glaube ich hinlänglich bewiesen zu haben; auch ist darüber nirgends ein Zweifel. Nur weil dieser mysteriöse Gott begreiflicherweise selten genannt wird, so ist es nicht unwichtig, alle Züge aufzusuchen, die sich von ihm zerstreut vorfinden. Von solchen will ich folgende anführen. — Einer der Beinamen des Zagreus ist *ὠμηστής*, der erbarmungslose (eigentlich der rohes Fleisch ißt, daher blutgierig, von Achilleus gebraucht in der Ilias[1], wo hinzugefügt ist: *οὔ σ' ἐλεήσει*, er wird sich dein nicht erbarmen). Für *Διόνυσος ὠμηστής* scheint man auch *Διόνυσος*

[1] XXIV, 207.

ἀγριώνιος gesagt zu haben, der wilde, der menschenfeindliche Dionysos. Letzteres Epitheton ist unstreitig gleichbedeutend mit ἄγριος, wild, das besonders von den Titanen gebraucht wird und an das früheste, thierähnliche, im freien Feld umherschweifende Leben erinnert. Hieran schließt sich bequem eine Stelle des Diodor von Sicilien, den ich, wo er für sich oder allein steht, nicht gerne citire. Dieser sagt[1], nachdem er zuvor von dem thebanischen Dionysos gesprochen: Sie erzählen aber auch von einem andern Dionysos, πολὺ τοῖς χρόνοις προτεροῦντα τούτου, der der Zeit nach weit vor diesem gewesen sey; denn, setzt er hinzu, von Zeus und Persephone sey ein Dionysos gezeugt worden, der welcher von einigen Sabazios genannt worden. Hiemit wird also dieser so viel ältere Dionysos als sich herschreibend aus der wilden Zeit des Zabismus bezeichnet. Es ist der Gott des Zabismus, der bei den Griechen schon der *Διόνυσος ὠμηστής* geworden ist.

Das Prädicat *ὠμηστής* paßte durchaus nicht für den zweiten Dionysos, den wohlthätigen, menschenfreundlichen, wohl aber paßt es auf den Zagreus, denn dieser ist allerdings der wilde, von diesem erzählt Plutarch im Leben des Themistokles[2] Folgendes: diesem seyen vor der salaminischen Seeschlacht drei von Aristides gemachte Gefangene gebracht worden, sehr schön anzusehende, mit Gold und Kleidern kostbar geschmückte Jünglinge, Schwestersöhne des Xerxes. Diese sehend, habe der Wahrsager Euphrantides, da zugleich gewisse andere Wahrzeichen hinzugekommen, den Themistokles inständig aufgefordert, die Jünglinge dem w i l d e n Dionysos unter Gebeten zu weihen, so werde Heil und Sieg den Hellenen werden. Themistokles sey erschrocken, aber die Menge, wie sie stets gewohnt sey, in großen Gefahren oder schweren Kämpfen mehr Heil von vernunftlosen als vernünftigen Dingen zu erwarten, habe, den Gott anrufend, die Gefangenen zum Altar getrieben und den Themistokles gezwungen, das Opfer vollbringen zu lassen. Dieß erzähle ein vernünftiger und gelehrter Geschichtschreiber Phanias aus Lesbos. Die Erzählung ist auch aus mehreren Gründen nicht unwahrscheinlich: 1) spätere

[1] IV, 4.
[2] c. 13 (cf. c. 12).

Wahrsager[1] berufen sich in Plutarchs Pelopidas (c. 21) auf diesen Vorgang, der jedoch dieses barbarische Opfer zurückweist, denn nicht, sagt er, jener Typhon, noch die Giganten (in diese wilde Zeit gehören solche Opfer), sondern der Vater aller Götter und Menschen herrsche. Auch darum 2) hat diese Erzählung Wahrscheinlichkeit, weil die Hellenen während der Perserkriege, wo Xerxes, der Anhänger einer unmythologischen Religion, ganz besonders die Tempel der mythologischen Götter zerstörte, weil, sage ich, während dieses ganzen Krieges die Hellenen ihr Heil hauptsächlich auf jene höheren Götter gesetzt zu haben scheinen, durch die vorzüglich sie über die Götter der Barbaren sich gehoben glauben mußten, oder die sie diesen ebenfalls als geistige entgegensetzen zu können glaubten (unter ihren geistigen Göttern aber war Zagreus der dem realen Gott entsprechende), wie denn überhaupt der persische Krieg nicht ohne die größten Folgen blieb für die Vergeistigung der hellenischen Religion, der erste Beweis ist die freie zugleich und tiefsinnige religiöse Denkart des Aeschylos, der selbst bei Marathon gestritten, und die ohne den persischen Krieg vielleicht nie entstanden wäre oder nicht sich hätte zeigen dürfen. So erzählt ja derselbe Plutarch[2], daß während der Seeschlacht bei Salamis ein großes Feuer von Eleusis her aufgeleuchtet habe, zugleich habe ein Schall und Laut, wie wenn eine Menge Menschen den mystischen Jakchos-Gesang anstimmten, das thriasische Feld erfüllt. Analoges ist auch bei Herodotos[3], der unter anderm erzählt, wie schon vor der Schlacht bei Marathon, als die athenischen Feldherren den Läufer Pheidippides nach Sparta schickten, schleunigen Zuzug und Hülfe von den Lacedämoniern zu begehren, diesem auf dem Wege dahin bei dem parthenischen Gebirg oberhalb Tegea Pan, Dionysos Freund, begegnet sey, und ihm befohlen habe, die Athener zu fragen, warum sie ihn, der ihnen so geneigt wäre, ihnen schon manchen Dienst erwiesen hätte und auch ferner erweisen wollte, so wenig achteten. Die Athener

[1] Die Wahrsager (μάντεις) galten nur darum für Wahrsager, weil sie in dem tiefsten Rapport mit der Vergangenheit geblieben waren.

[2] Them. c. 15.

[3] VI, 105.

30x

haben sofort nach Sicherstellung des Staats ihm einen Tempel gebaut und ihn seitdem durch jährliche Opfer und Fackelrennen verehrt. — Im Leben des Antonius[1] wird der *Διόνυσος ὠμηστής* noch einmal erwähnt. Dort wird erzählt, daß bei dessen Einzug in Ephesus die Weiber sich in Bacchantinnen, Männer und Knaben aber in Satyre und Pane verkleidet und ihm (dem Antonius) als *Διόνυσος χαριδώτης καί μειλίχιος* zugerufen hätten. Plutarch setzt hinzu: Ein solcher, nämlich ein wohlthätiger und milder, sey er einigen gewesen, den meisten aber *ὠμηστὴς καὶ ἀγριώνιος*. Hiernach scheint es gebräuchlich gewesen zu seyn, dem wilden Dionysos einen holdseligen und milden entgegenzusetzen (denn dieß bedeutet *μειλίχιος*). Aber der milde war nicht ein anderer als der wilde, sondern derselbe, der erst wilde und grausame wird in der Folge zum milden, wohlwollenden.

Ich bemerke nur noch, daß in älteren Schriftstellern der Name — Zagreus — nicht vorkommt. Soviel ich sehe, wird er nicht eher als von Plutarch, dann von Hesychios, der ihn als *Διόνυσος χθόνιος* erklärt, und endlich von Nonnos genannt, so wie allerdings, wie schon erwähnt, in Fragmenten des Aeschylos[2]. Plutarch nennt ihn in einer

[1] c. 24.

[2] Diese Fragmente sind für unsere Ansicht in hohem Grade bestätigend. Ich theile sie deßhalb mit aus Larcher, Remarques critiques sur l'Etymologicum Magnum (angehängt der Ausgabe von Orionis Thebani Etymologicum ed. Sturz Lips. 1820. 4°), p. 213.

(Stelle des Etym. Magn.: *Ζαγρεὺς ὁ Διόνυσος, παρὰ τοῖς ποιηταῖς· δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διόνυσος. Καλλίμαχος, υἷα Διόνυσον Ζαγρέα γιναμένη παρὰ τὸ ΖΑ, ἵν' ᾖ ὁ πάνυ ἀγρεύων· τινὲς τὸν αὐτόν φασιν εἶναι τῷ Πλούτωνι.*)

L'Etymologique, manuscrit impérial, rapporte sur ce mot des choses curieuses. Voici comment il s'exprime:

Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε παννυπέρτατε πάντων,

ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράφας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σκύφῳ·

Ζαγρεῦ τε νῦν με καὶ πολυξαίνῳ χαίρειν.

ἐν δὲ Αἰγύπτῳ· ὅν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλοῦτον καλεῖ τὸν Ἀγραῖον τὸν πολυξαινώτατον· διὰ τῶν κεκμηκότων.

Larcher liest *Σκυρίαις* statt *Σκύφῳ*,
πολυξένῳ „ *πολυξαίνῳ*,

seiner philosophischen Schriften[1] Zagreus; sonst bezeichnet er ihn bloß als *Δ. ἀγριώνιος* und *ὠμηστής*. Ich glaube nun zwar nicht, daß hieraus streng genommen gefolgert werden kann, dieser Name sey ihm erst in den spätern Jahrhunderten beigelegt worden. Denn es war eben sein mysteriöser Name, und in der Mysterienlehre selbst war unstreitig wieder dieser erste und älteste Dionysos der geheimnißvollste, unheimlichste, den man am wenigsten gern bei seinem, nur in den Mysterien bekannten, Namen nannte. Ich habe auch in den Vorlesungen über die Mythologie schon bemerkt, daß am wenigsten da, wo es auf Mysterien und Geheimlehren ankommt, der spätere Schriftsteller schon darum, weil er dieß ist, verdächtig oder weniger glaubhaft ist. Denn gar manche Mysterien, nicht bloß politischer, sondern auch verheimlichter religiöser und anderer Gesellschaften, sind nicht gleichzeitig mit ihrem Ursprung, sondern meist erst später, aber darum nicht weniger auf eine glaubhafte Weise bekannt geworden. Allein es ist auch für die Sache durchaus nichts daran gelegen, ob dieser besondere Name so alt ist als die höhere Dionysoslehre selbst. Ich wäre sogar nicht abgeneigt, den Namen für einen jüngeren, erst später eingeführten zu halten, da in der griechischen Sprache sich durchaus keine mögliche

Αἰγυπτίοις statt *Αἰγύπτῳ*,
den letzten Satz: *ὅν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν Ἀγρέα:*
τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων.
c'est le vers 163 des Suppliantes d'Eschyle.

Aus Dindorf zum Thesaurus l. gr. Stephan. ersehe ich, daß diese Fragmente auch anderwärts vorkommen mit manchen Veränderungen: voce *Ζαγρεύς*: Etymol. Gudian. p. 227, 37. et Gramm. Crameri Anecdot. vol. 2. p. 443, 8: *Ζαγρεὺς ὁ μεγάλως ἀγρεύων, ὡς*

Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε Θεῶν πανυπέρτατε πάντων.

ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σκύφῳ (al. *Σισύφῳ*),

Ζαγρεῦ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ χαίρειν.

Ἐν δὲ Αἰγυπτίοις (i. e. Suppl. 156) *οὕτως αὐτὸν τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν ἀγραῖον* (corrigendum *Ζαγρέα*, quod in cod. Dorvillii posuisse videtur Blomfield in Gloss. ad Aeschyli Septem 858, vel saltem *Ζάγριον*) *τὸν πολυξενώτατον Δία* (corrig. *Ζῆνα*) *τῶν κεκμηκότων.*

[1] de Ei ap. Delph., c. 9.

Etymologie für ihn findet, eine sehr einleuchtende dagegen, wenn man ihn für einen ursprünglich orientalischen nimmt. Er könnte also gar wohl zu einer Zeit erst eingeführt worden seyn, da mit orientalischen Ideen, denen sich das spätere Heidenthum überhaupt wieder zuwendete, auch orientalische Namen in die griechische Mysterien Eingang fanden, und wo man überhaupt aufgelegt, geneigt wurde, in allen Religionen Eine zu sehen. Hier konnte man leicht einen Werth darauf setzen, einen griechischen Gott z. B. mit einem ägyptischen, und so etwa den ältesten Dionysos mit dem in Aegypten ebenfalls erst später so genannten Serapis als identisch zu erklären, und ihm deßhalb auch einen mit diesem übereinstimmenden Namen beizulegen, denn der Name des Serapis scheint mir wirklich mit dem Namen Zagreus vergleichbar (natürlich kommt dabei bloß die erste Sylbe in Betracht). Denn Serapis oder Sarapis nach einer andern ebenso gewöhnlichen Angabe ist offenbar zusammengesetzt aus Sar und Apis; jenes Sar aber, wenn man es mit dem semitischen Ain geschrieben denkt, kann ebensowohl Sar als Sagar ausgesprochen werden. Aus dem letzten konnte nun Zagreus oder in der mildern Aussprache Sagreus entstehen, und, so erklärt, erhielte der Name Zagreus eine seinem Begriff ganz entsprechende Bedeutung. Doch dieß kann völlig dahingestellt bleiben, es ist für meine Ansicht vollkommen gleichgültig, was man über den Namen Zagreus denken will, nur die Sache, der Begriff dieses ersten Dionysos ist nothwendig so alt als die vollkommene oder vollständige Dionysoslehre, die doch schon Herodotos als eine vorhandene, längst vor seiner Zeit aufgekommene kennt, gleichwie schon zur Zeit der Perserkriege der *Διόνυσος ὠμηστής* ein bekannter und angenommener Begriff ist.

Das mythologische Bewußtseyn hält in dem späteren Moment stets die früheren fest. Tief in seiner Erinnerung haftet die Gestalt des Gottes in seinem alles verzehrenden, noch ausschließlichen Seyn. Hier heißt der Gott *ἀγριώνιος*, der wilde, unholde, dem menschlichen Leben feindliche. Aber eben dieser ist in einem späteren Moment, da er schon dem höheren und besseren Selbst nachgiebig, fügsam geworden ist, nur selbst der milde, der wohlthätige, der Freudenspender (*μειλίχιος καὶ χαριδώτης*), in dieser

Beziehung auch *ἰσοδαίτης*, unstreitig von *ἶσος*, gleich, und *δαίω*, im Sinn von austheilen, also der gleich austheilende, der jedem das ihm zukommende Seyn ertheilt. Eben derselbe nämlich, welcher der allein oder ausschließlich Seyende war, ist in der Folge der Herr des getheilten Seyns, indem er, selbst auf das Seyn verzichtend, sich zum bloßen Grunde des Seyns macht. Er selbst ist, wie ich oft gesagt, der Gegensatz alles Concreten, der Verzehrende jedes einzelnen Seyns. Er selbst muß untergehen, damit das Einzelne lebe. Von diesem gleich ausgetheilten, jedem Ding nach Gebühr zugemessenen Seyn heißt er also *ἰσοδαίτης*. Der untergehende Dionysos wird in demselben Sinn zum Austheiler des Seyns, wie ein Sterbender sein Erbe zurückläßt, in das sich andere theilen, und wie der Hades sonst auch *πλουτοδοτήρ*, der Reichthum gebende, genannt wird, und wie der spätere (ohngefähr zu Euripides Zeit) aufgekommene Name des ***Πλούτων*** (statt Hades) als *πλοῦτος*, Reichthum, gedeutet wurde. Zu diesem nun wohlthätig und dem reichen, d. h. mannichfaltigen, Leben hold gewordenen Gott ist der zweite Dionysos (der zuerst nur in der Spannung mit ihm erscheinen konnte) ganz verwirklicht, mit ihm völlig identisch, daher nun dieser, der außerhalb der Mysterien in den bacchischen Festen besonders gefeiert wurde, in den Mysterien gleichsam verschwindet und nicht mehr als besonderer Gott, sondern nur noch in dem überwundenen ersten gedacht wird.

Aber eben dieser Gott, der als realer in die Vergangenheit zurücktritt, gibt sich selbst als dieser nun auf, um sich in einer dritten Gestalt als den seyenden und bleibenden, als den über Verwandelung und Untergang erhabenen Geist zu setzen. Zur Erläuterung Folgendes. Das Reale, in sein An-sich zurückgebracht, ist Seele. Seele bedeutet nicht etwas Absolutes; sonst käme sie nicht dem einen mehr, dem andern weniger zu. Die Seligkeit des jetzt vollendeten Gottes beruht eben darauf, zur reinen Seele überwunden zu seyn, die in dem Verhältniß, als sie Seele — reines An-sich — ist, sich selbst als Geist setzt und besitzt. In der Natur erscheinen die Dinge, in welchen das blinde, außer sich seyende Princip noch wirkend, hervorstehend oder extant ist, seelenlos; in dem Verhältniß aber, als jenes Princip latent, in sein ursprüngliches

An=sich umgewendet wird, erscheinen beseelte Wesen; daher wir zu schließen berechtigt sind, daß das völlig in sich selbst, in sein An=sich zurückgebrachte Princip das sey, was wir Seele nennen, die, wenn sie ganze und vollkommne Seele ist, den Geist gleichsam zu ihrer Frucht und Vollendung hat. Die zweite Potenz verhält sich hiebei als die bloß vermittelnde zwischen Seele und Geist. Die Seele, die den Geist nicht erzeugen kann, ist die nicht wahrhafte, also die unselige Seele; die, welche sich als Geist zu erzeugen vermag, ist die selige. Daher die mittlere Potenz der Leiter der Seele im Tode, der sie nämlich zu dem beseligenden Tode führt. Daher das Neue Testament: Selig sind, die „in dem Herrn", d. h. in der zweiten Potenz sterben.

Die vollständige Dionysosidee ist uns nun entwickelt. Wem sie mitgetheilt würde ohne die schlagenden Zeugnisse, auf denen sie beruht, möchte sie leicht für etwas Gemachtes, nach Analogie oder gar zu Gunsten anderweitiger Ideen Erfundenes halten.

Es ist nun bewiesen: 1) der Gott, welcher die Ursache der Spannung war, wird — überwunden durch die zweite Potenz, die uns bis dahin allein Dionysos war — selbst zum Dionysos, nämlich zu jenem unterirdischen Dionysos, der der große Gott der Abgeschiedenen, der Herr der unsichtbaren Welt ist, und selbst schon von Aeschylos mit dem besondern Namen Zagreus genannt worden ist, derselbe, dem Themistokles jenes Opfer brachte, von dem oben die Rede war (das spätere, schon mehr erstarkte hellenische Bewußtseyn wies die Zumuthung eines ähnlichen Opfers ab). Bewiesen ist 2), wie der Gott, welcher ursprünglich allein Dionysos hieß, nachdem er den ungeistigen überwunden, mit sich identificirt hat, nun selbst als der Gott, nur in einer zweiten Gestalt erscheint; seine erste Gestalt hat er eben in dem überwundenen, den wir darum Dionysos[1] genannt haben. Das geistig- oder eigentlich (wie ich zuletzt erklärte) das zur reinen Seele Werden des ersten Gottes wird in den Mysterien als ein Sterben dieses Gottes vorgestellt. Allein er kann nicht auf diese Weise dem Bewußtseyn untergehen, ohne sich selbst in einer höheren Gestalt als seyenden, bleibenden, über die Mannichfaltigkeit wie über den Wechsel der Sinnenwelt

erhabenen Geist zurück zu lassen. Diese dritte Gestalt nun oder dieses dritte Moment des Gottes, womit erst die Vollendung gesetzt, dieser dritte Dionysos also ist der Jakchos der Mysterien, ein dritter Name.

Daß dieser zuvörderst von dem zweiten Dionysos verschieden ist, darüber ist nirgends ein Zweifel und wird von allen ausdrücklich behauptet. So sagt Arrian in seinen Expeditiones Alexandri M.[1], der mystische Jakchosgesang werde nicht dem thebäischen Dionysos, dem zweiten, sondern einem andern, angestimmt. Dieser dritte wird aber auch ausdrücklich vorgestellt als der, in welchem der erste Dionysos wieder auflebe, nur in einer höheren Gestalt wiederhergestellt werde; dadurch ist er mit dem ersten Eins und zugleich auch von ihm unterschieden. Man muß dieß Verhältniß, nach welchem der dritte Dionysos ebensowohl als derselbe mit dem ersten wie als ein von ihm anderer und verschiedener gedacht werden kann, wohl ins Auge fassen, um sich durch die scheinbar widersprechenden Aussagen der Alten hindurchzufinden. So gibt es einige Stellen, in welchen Jakchos ebenso wie Zagreus als Sohn der Persephone angegeben ist. Doch ist es unrichtig, was Sainte Croix sagt: suivant la tradition générale, nach der allgemeinen Ueberlieferung sey der dritte Dionysos der Sohn der Persephone. Dieß kommt ihm bloß so vor, weil er von vornherein schon den ersten Dionysos mit dem dritten gänzlich verwechselt und für Eins hält, was mehr oder weniger auch Creuzer begegnet. Daher führt Sainte Croix auch die Stellen, in denen von Zagreus gesagt ist, er sey Sohn der Persephone, als Beweise für Jakchos als Sohn der Persephone an. Wären aber Zagreus und Jakchos wirklich eine und dieselbe Gestalt, so gäbe es überhaupt nur zwei Dionyse. Nun gibt es aber, kann man sagen, keine allgemeinere Ueberlieferung als daß drei Dionyse seyen. Selbst Diodor von Sicilien, wenn er an einer Stelle[2] sagt: Einige lehren, es gebe nur Einen, andere aber, es gebe drei Dionyse, weiß nicht von zweien, sondern nur entweder von Einem oder von dreien. Die nur von Einem wußten, waren

[1] II, 16.
[2] III, 62.

entweder diejenigen, die zugleich wußten, daß es nur ein und derselbe Gott ist der durch die drei Gestalten hindurchgeht; in diesem Sinne konnten sie allerdings sagen, es gebe nur Einen Dionysos, oder — was nach der Beschaffenheit der Quellen, aus denen Diodor seine Nachrichten gewöhnlich schöpft, wahrscheinlich ist — die nur von Einem Dionysos wußten, waren die, welche nur den exoterischen, öffentlich gefeierten, nämlich nur den thebanischen Dionysos kannten. Daß aber der Jakchos der Mysterien nicht bloß von dem thebanischen Dionysos, sondern auch von Zagreus unterschieden wurde, erhellt daraus, daß er aufs bestimmteste nicht als Sohn der Persephone, sondern der Demeter erwähnt wird, auf welche wir demnach hier zurückgeführt werden.

Suidas setzt als Erklärung zu dem Wort *Ἴακχος: ὁ ἐπὶ τῷ μαστῷ Διόνυσος*, der Dionysos an der Mutterbrust. Daß die Mutter, an deren Brust liegend er gezeigt wurde, Demeter war, erhellt aus der Stelle des Lucretius [1], wo diese — indirekt wenigstens — als mammosa ab Jaccho bezeichnet wird, als die den Jakchos stillende. Warum Jakchos an der Mutterbrust als Kind gezeigt wurde, wird sich in der Folge erklären. Von diesem Verhältniß zu Jakchos heißt Demeter *κουροτρόφος*, die den Knaben ernährende. Ebenso wird Jakchos von Zagreus überall bei Nonnos unterschieden, am bestimmtesten in einer Stelle am Ende seines epischen Gedichtes (des 48. Buchs), wo erzählt wird, wie die marathonischen Nymphen um den eben geborenen Knaben Jakchos Reigen aufführen; die Gegend von Eleusis war nahe bei dem Schlachtfeld von Marathon, ich habe schon erwähnt, daß nach Plutarch während der Schlacht von Salamis von Eleusis her ein großes Feuer aufgeleuchtet habe, zugleich von dorther der mystische Jakchosgesang gehört worden sey, und wie sie den Gott (den Jakchos) verehren *μεθ' υἱέα Περσεφονείης καὶ Σεμέλης μετὰ παῖδα*, nach dem Sohn der Persephone (dem Zagreus) und nach dem Sohn der Semele (dem thebanischen Dionysos), ferner wie sie Opfer einsetzen zu Ehren des nachgeborenen Dionysos, und wie sie dem drittgeborenen Jakchos einen brausenden Hymnus anstimmen (*καὶ τριτάτῳ νέον ὕμνον*

[1] IV, 1161.

ἐπεσμαράγησαν Ἰάκχῳ). Dagegen gibt es nun Stellen, wo Zagreus und Jakchos allerdings verwechselt sind, weil Jakchos wirklich nur der in anderer Gestalt wieder auflebende, wiederhergestellte erste war. So wird von dem einen gesagt, was nur von dem andern gilt. Ein Beispiel solcher Verwechslung enthält die vorhin angeführte Stelle des Arrianos, wo er den, sorgfältig vom thebanischen Dionysos unterschiedenen, Jakchos zum Sohn der Persephone und des Zeus macht. Wie wenig aber die meisten genau Bescheid wußten, erhellt z. B. aus zwei Scholien, dem einen zu Aristophanes, dem andern zu Pindar. Dort, in einem Scholion zu Aristophanes Fröschen (326), heißt es: Einige sagen, Jakchos sey ein anderer (es steht nicht dabei von wem, aber der Zusammenhang erfordert doch zu denken „ein anderer von dem Sohn der Persephone") andere aber, er sey derselbe. Ebenso drückt sich das Scholion zu Pindars siebenter isthmischer Ode aus: der aus Persephone geborene Zagreus, der nach einigen Jakchos ist — immer sind es nur einige — diese „einige" konnten, wie gesagt, in gewissem Sinn Recht haben und sogar besser unterrichtet seyn, weil in der That Jakchos nur eine andere Gestalt des Zagreus ist, oder, wie das Verhältniß in Stellen, die ich einer späteren Ausführung vorbehalte, bestimmt ausgedrückt wird, in Jakchos nur Zagreus wieder aufsteht. Aus demselben Grunde, weil in Zagreus eigentlich schon Jakchos existirte, findet diese Verwechslung vorzüglich statt in einer der berühmtesten mystischen Erzählungen, nämlich der von der Zerreißung und dem Tod des Dionysos, indem bald von Zagreus, bald von Jakchos erzählt wird, er sey von den Titanen zerrissen worden, gerade so, wie nach einigen der Aegypter Osiris zerrissen wird, nach einigen, wie aus einer Stelle des Diodor v. S.[1] zu ersehen ist, sogar Horos, der dem dritten Dionysos entsprechende Gott, es ist, der von den Titanen überfallen und getödtet wird, da es doch eigentlich Typhon war, der zerrissen wurde. Bei Plutarch[2] ist es Osiris (er spricht aber auch von Typhon) und bei Nonnos[3] ist es Zagreus, dagegen scheint

[1] Lib. III, 62.
[2] De Isid. et Osirid. c. 72. cf. c. 73. (Vergl. Phil. d. Myth., S. 368. D. H.)
[3] V, 564.

es in der Erzählung des Clemens von Alexandrien[1] Jakchos, der zerrissen wird. Ueberhaupt hat diese Zerreißungsgeschichte des Dionysos zu manchen kritischen Zweifeln und Erörterungen Anlaß gegeben, und ich glaube, diese kritische Frage auch hier wenigstens berühren zu müssen.

Die specielle Uebereinstimmung mit einer ägyptischen Vorstellung kann die Frage veranlassen, ob diese Zerreißung des Zagreus nicht erst, nachdem ägyptische Vorstellungen auf bekannten Wegen sich auch nach Hellas verbreitet hatten, in die griechischen Mysterien eingeführt worden sey. Einen andern Zweifel könnte eine Stelle des Diodor von Sicilien[2] erregen, der nämlich von Dionysos und zwar dem von Zeus und Persephone geborenen sagt: *ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων*, der nach der Erzählung des Orpheus bei den Weihen von den Titanen zerfleischt wurde. Hier kommt also Orpheus ins Spiel, und es möchte daher scheinen, als sey dieser Mythos von der Zerreißung durch die Titanen nur durch Orphiker in die Mysterien gebracht worden. Weiteres Bedenken erregt eine dritte Nachricht. Zur Zeit der Peisistratiden lebte in Athen ein mit Wahrsagen sich abgebender Mann, Onomakritos, der sich insbesondere mit Auslegung der Orakel des Musäos beschäftigte[3]. Dasselbe thaten, wie Sie aus der unlängst[4] angeführten Stelle der platonischen Republik wissen die Orphiker zu Platons Zeiten. Onomakritos war also ein Orphiker. Der Peisistratide Hipparchos hatte sich selbst seiner früher häufig als Wahrsager bedient. Dann wurde er aber überwiesen, Orakel des Musäos durch untergeschobene verfälscht zu haben; dieß gab dem Hipparchos Anlaß, ihn aus Athen zu verweisen. Wie er sich alsdann später mit dem Vertriebenen wieder verstanden, und gemeinschaftlich mit ihm nach Persien gegangen, um den Xerxes zum Krieg gegen die Athener aufzumuntern, gehört nicht hieher. Dieses selben Onomakritos thut nun aber auch Pausanias Erwähnung[5]. Er sagt nämlich, Homeros habe

[1] Protrept. p. 11.
[2] V, 75.
[3] Herod. VII, 6.
[4] S. 432.
[5] Lib. II, c. 37. §. 3.

zuerst die Titanen in die Poesie eingeführt, indem er sie zu Göttern gemacht, die in dem Tartaros wohnen, wie in dem Schwur der Hera zu lesen, von dem es nämlich in der Ilias XIV, 278 heißt:

— — — Sie schwur und rief mit Namen die Götter
All' im Tartaros unten, die man Titanen benennet.

Von Homer aber hätte Onomakritos den Namen der Titanen genommen, und indem er die Orgien des Dionysos besungen, die Titanen als die eingeführt, welche bei den Leiden des Dionysos selbst Hand angelegt (*τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς*). Diese Angabe des Pausanias könnte nun leicht die des Diodor erklären. Nämlich eben dieses Gedicht des Onomakritos, das er höchst wahrscheinlich unter dem Namen des Musäos, der mit Orpheus fast dieselbe Person ist, bekannt gemacht hatte (Pausanias konnte überflüssig finden, diesen Umstand hier anzuführen, da er schon bei mehreren andern Gelegenheiten epische Gedichte erwähnt hatte, die Onomakritos unter dem Namen des Musäos bekannt gemacht hatte) — es könnte also leicht eben dieses durch Onomakritos für orphisch ausgegebene Gedicht, in welchem die Zerreißung des Dionysos durch die Titanen besungen war, die Meinung veranlaßt haben, diese Erzählung sey überhaupt orphisch, und sey durch Orpheus in die Mysterien eingeführt worden. Einen andern Gebrauch von dieser Stelle haben aber einige Neuere gemacht, indem sie aus derselben schließen wollten, jene ganze Geschichte von der Zerreißung des Dionysos durch die Titanen sey erst von Onomakritos erfunden worden, und da dieser schon von einer andern Seite als Verfälscher und Betrüger bekannt war, so war dieß eine nicht wenig erwünschte Sache für die, welche überall gern in den Mysterien nur — später — durch Trug Eingeschwärztes oder Eingeschmuggeltes (wie Voß sich ausdrückt) sehen wollten. Allein was Pausanias dem Onomakritos zuschreibt, ist nicht, daß er die Leidensgeschichte des Dionysos selbst erfunden, sondern nur, daß er die Titanen darin eingeführt habe, und zwar, wie sie selbst (in Person) Hand angelegt haben. Er will nur bemerken, Onomakritos habe diese Zerreißungsgeschichte homerisirt, mythologisirt. Es scheint aber, daß Onomakritos nicht einmal der einzige gewesen, der diese

Zerreißung episch besungen hat. Diese Geschichte scheint vielmehr ein ziemlich allgemein mythologisch und poetisch behandelter Stoff gewesen zu seyn. Wenigstens sagt Plutarch [1] in Bezug auf ägyptische Erzählungen von der Zerreißung und dem Tode des Osiris: Was von den Giganten und Titanen (oder ihren Unthaten) bei den Hellenen gesungen werde, und ebenso gewisse Unthaten des Kronos, ferner die Flucht des Dionysos (wahrscheinlich des vor den Titanen fliehenden) und die Irrfahrten der (den verlornen Gott nämlich suchenden) Demeter, dieß alles weiche nicht ab von den Osiriacis und Typhonicis (d. h. von den Begebenheiten des Osiris und Typhon) und anderm, was als mythologisch Erzähltes jeder reichlich oder ungehindert hören könne. Hier spricht also Plutarch von *μυθολογουμένοις*, die jeder hören könne, worin die Flucht des Dionysos, und was er von den Giganten, Titanen und andern kronischen Mächten zu leiden gehabt, besungen werde. Die Zerreißungsgeschichte des Dionysos war also keineswegs ein ausschließlicher Stoff der Mysterien. Doch kam sie auch in diesen vor, denn Plutarch sagt gleich nach der eben angeführten Stelle — noch immer in Bezug auf die analogen ägyptischen Vorstellungen — „was aber in mystischen Festen verhüllt, oder in geheimen Weihen unausgesprochen und für den großen Haufen ungesehen überliefert wird, hat auch ganz gleiche Bewandtniß", nämlich mit jenen ägyptischen Traditionen. Hieraus erhellt also, daß jene Leidensgeschichte des Dionysos nicht bloß in Gedichten für jedermann besungen, sondern zugleich auch in gewissen Mysterien wahrscheinlich scenisch dargestellt wurde, die wegen der nächtlichen Feier Nyktelien [2] genannt wurden. In der Abhandlung de Ei apud Delphos [3] sagt eben derselbe Plutarch von Dionysos: das Leiden seiner Umwandlung in Luft und Wasser und Erde und Gestein, ferner in Pflanzen und Thiere, kurz, das Leiden seiner Umwandlung in die mannichfaltigen Naturwesen werde als eine Art von Zerreißung, *διασπασμός* und *διαμελισμός* vorgestellt; man nenne aber den Gott, dem dieß wider-

[1] De Isid. et Osirid., c. 25.

[2] Vergl. Plutarch a. a. O., c. 35.

[3] c. 9.

fahre, Dionysos und Zagreus und Nyktelios und auch Isodaites, ein Name, den ich schon erklärt habe. (Orphisch ist vielleicht die Auslegung des *διασπασμός* als Umwandlung in Natur, wie sie in dieser Stelle des Plutarch sich findet.)

Wenn nun jemand behauptete, es habe auf die Darstellung der Leiden des Dionysos in griechischen Mysterien der ägyptische Osiris-Mythos einen Einfluß gehabt, es sey hierin etwas Aegyptisches nach Griechenland verpflanzt, so würde ich dieß sofort zwar nicht als bewiesen annehmen, indeß auch nicht aus dem Grunde widersprechen, aus welchem ich sonst eine Verpflanzung der mythologischen Begriffe von einem Volk zu dem andern nicht zugebe. Ich erkläre mich nämlich gegen eine solche bloß äußere Ueberlieferung, weil man dabei die mythologischen Begriffe als bloß zufällige ansieht, die eben darum nicht leicht zweimal entstehen. Uns sind sie nothwendige Begriffe, und daraus erklären wir die Uebereinstimmungen. Mit den griechischen Mysterien aber hat es immerhin eine andere Bewandtniß. Diese sind zwar in Folge des mythologischen Processes und durchaus consequent mit diesem, aber doch schon mit Freiheit entwickelt, und unstreitig nicht auf einmal, sondern allmählich ausgebildet worden. Dieß gilt insbesondere von den äußern Einrichtungen bei denselben, z. B. von den Schauspielen, die der Einweihung vorausgingen, dann von den in den Mysterien selbst gegebenen scenischen Darstellungen. Diese können der Natur der Sache nach nur allmählich ihre vollkommene Ausbildung erhalten haben.

Die nothwendige und unwillkürliche Krisis am Ende der Mythologie war für das Bewußtseyn eine Art von Offenbarung über die Ursachen des mythologischen Processes, die ihm zu Theil wurde, aber an der Auslegung, an dem immer tieferen Verständniß dieser Offenbarung hatte doch auch schon das freie Denken seinen großen Antheil, wie schon allein aus der mehrmals angeführten Stelle des Herodotos erhellen würde, der diejenigen, welche der Mysterienlehre ihre volle Ausbildung gegeben, sie in ihrem ganzen Umfang ausgesprochen haben, als *σοφιστάς,* als weise oder denkende Männer, bezeichnet. Auch in der früher angeführten Stelle des Phädon spricht Platon von

denen, die die Mysterien eingerichtet, als einzelnen (οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες). Insbesondere aber für äußere Einrichtungen und scenische Darstellungen könnten die Hellenen immer etwas von den Aegyptern entlehnt haben. Wogegen ich mich allein stets erklärt habe und fortfahren werde mich zu erklären, ist, daß die Begriffe, die Sachen selbst, z. B. der Begriff des Dionysos im Bewußtseyn des Hellenen ein zufälliger sey, und ich dehne dieß selbst aus auf den Begriff eines ersten, eines zweiten, eines dritten Dionysos.

Ueber diese ganze, höchst dunkle Seite der griechischen Mysterienlehre, nämlich über die in derselben vorgestellte Leidensgeschichte und den Tod des Dionysos, muß ich mir übrigens die letzte Erklärung vorbehalten; bis jetzt ist es uns bloß darum zu thun, die einzelnen Elemente, aus denen sich die Gesammtansicht zusammenzusetzen hat, kennen zu lernen. Wie man über diesen besonderen Theil der Mysterien denken möge, so viel ist ausgemacht und nach den vorliegenden Zeugnissen unwidersprechlich, daß in denselben jene dionysische Trias gelehrt wurde, die mit dem Namen Zagreus, Bakchos und Jakchos bezeichnet wurde. Der letzte hat uns wieder auf den ersten zurückgeführt, weil er als mit ihm Eins betrachtet und zum Theil mit ihm völlig verwechselt wurde, auf eine Weise, die allgemein schon dadurch begreiflich wird, daß das Ende überall wieder dem Anfang gleich und eigentlich nur der nun als solcher herausgesetzte und festgestellte Anfang ist, während das Anfängliche eigentlich nur das noch nicht als solches gesetzte, und darum einem Umsturz, einem Proceß und einem Wiedergebrachtwerden ausgesetzte Ende ist. Auch bloß formell oder dialektisch nimmt nach der Ihnen aus vielen Beispielen bekannten Folge von Begriffen das Dritte immer wieder das Erste auf; es ist insofern eigentlich nur das wiedergefundene, aber nun als solches festgehaltene und festgestellte Erste, wie ja auch Jakchos vorgestellt wird als der wiedergefundene, wiederhergestellte Zagreus.

Der theogonische Proceß beruht auf den drei Momenten, a) das ungeistige Princip, b) das das ungeistige negirende und daher relativ geistige, c) das durch Negation des ungeistigen gesetzte geistige.

Damit der Proceß als theogonischer Proceß im höchsten Sinn empfunden werde, müssen die drei Momente nicht nur als unauflöslich verkettete, sondern auch als Momente eines und desselben Gottes empfunden werden. Der in allen Momenten als der Eine und Selbe erkannte heißt nun — Dionysos, oder Dionysos ist der gemeinschaftliche Name für die drei Gestalten, durch welche hindurchgehend der Gott für das Bewußtseyn entsteht und sich selbst erzeugt. Doch wurde zugleich jede dieser Gestalten durch einen besonderen Namen bezeichnet, den wir jetzt kennen.

Nachdem wir aber den Jakchos bis jetzt bloß in seinem Verhältniß zu jener Trias betrachtet haben, so müssen wir ihn nun selbst, und besonders in seinem Verhältniß zu Demeter näher ins Auge fassen.

Was ist Demeter? Wie Sie bereits wissen[1], das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte stehende und zweifelhafte Bewußtseyn, beiden anhänglich. Aber endlich muß sie ihr Band mit dem realen Gott aufgeben. Der Theil ihres Wesens, der diesem verhaftet ist, muß dem realen Gott in die Verborgenheit folgen. Aber nun beginnt die Trauer der Göttin, diese ist das gleichsam leer und unerfüllt gebliebene Bewußtseyn. Sie sucht die Tochter, denn sie sucht den Gott, der erst der Eine, der ausschließliche, ihr ganzes Bewußtseyn erfüllende war; an dessen Stelle ist ihr jene Göttervielheit getreten, durch die sie sich nur verletzt fühlt, denn sie sieht in ihr nur die Ueberbleibsel des verlorenen Gottes, die sie gern zur Einheit wieder sammeln und verbinden möchte. Auch der befreiende Gott (der zweite Dionysos) kann sie nicht heilen; denn eben dieser ist die Ursache des jetzt zwischen viele getheilten Seyns. Darum hofft die Trauernde noch immer auf die Wiederkehr der Tochter, noch weigert sie sich, sie als bleibend bei Aides, als dessen Gemahlin anzuerkennen, zugleich grollt sie dem Zeus und allen olympischen Göttern. Sie kann nicht aufhören das Gottsetzende zu seyn, denn dieß ist das Unzerstörliche an ihr; ja sie erscheint erst jetzt, nachdem das Zufällige, bloß Zugezogene ihres Wesens (Per-

[1] Vergleiche oben S. 412. Ebenso vergleiche Philosophie der Mythologie, S. 629 ff. D. H.

sephone) von ihr getrennt ist, als das *wesentlich* Gottsetzende; aber sie kann weder den Aides noch den befreienden Gott als Gott erkennen, ehe ihr beide wieder in einem dritten verbunden sind, in dem sie den ersten, der ihr ein geistiger, aber nicht *seyender*, geworden ist, jetzt als den seyenden, wirklichen hat, und nicht eher beruhigt sich Demeter, nicht eher gibt sie das ausschließliche Verhältniß zu dem realen Gott auf, als bis sie in demselben Akte zum Setzenden, d. h. zur gebärenden Potenz, zur *Mutter des dritten* geworden ist, der als solcher seyender und über alle Vielheit erhabener Geist ist, in welchem die Vielheit wieder geistig Eins wird, der die Vielheit selbst nur als *Moment* unter sich hat und begreift. Damit aber die Beruhigung und Versöhnung eine vollkommene sey, muß dieß zugleich mit dem Bewußtseyn geschehen, daß dieser *geistig* Eine, dessen Mutter sie wird, *derselbe* sey mit jenem real oder substantiell Einen, oder daß nur eben *dieser*, dem sie zuerst ausschließlich verpflichtet und anhänglich war, daß nur eben dieser untergegangene in dem geistig Einen wieder auflebe und auferstehe; *so* wurde das Verhältniß in den Mysterien vorgestellt, wie daraus erhellt, daß auf eine, wie Plutarch[1] sagt, in den ägyptischen und hellenischen Mysterien ganz übereinstimmende Weise dem Verschwinden und Untergehen des ersten Gottes (*ταῖς φθοραῖς καὶ τοῖς ἀφανισμοῖς*) unmittelbar ein Wiederaufleben, eine Wiedergeburt (*ἀναβίωσις καὶ παλιγγενεσία*) desselben folgt. Auch in der übrigens verworrenen Erzählung des Diodor von Sicilien ist der Gedanke noch zu erkennen, daß die dritte Potenz nur die wiederhergestellte erste ist, indem er sagt, der von den Erdgebornen oder Titanen zerrissene Dionysos sey von Demeter ganz von vorn und neu wieder geboren[2]. Eine andere Spur, daß die Geburt des Jakchos es eigentlich ist, wodurch Demeter begütigt und versöhnt wird, findet sich in einem Nebenzug, in der Erzählung nämlich, daß zum erstenmal wieder der Blick der Betrübten und Zürnenden sich erheitert habe, als eine ihrer Dienerinnen sie erinnert, daß sie noch einmal gebären, noch einmal Mutter werden könne, nämlich eben

[1] De Isid. et Osirid., c. 35.

[2] *πάλιν ὑπὸ Δήμητρος ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι.* Lib. III, c. 62.

Mutter des Jakchos. Dieser Zug wurde durch eine Handlung angedeutet, die auch jedenfalls nur zu den äußeren Umgebungen der Demeterfeste gehörte. Denn die Mysterien hatten auch wieder ihre öffentliche oder exoterische Seite. Ein Theil der dabei stattfindenden Processionen oder Umgänge war ganz öffentlich; jeder konnte daran Theil nehmen, und von jedem konnten sie gesehen werden, wenn gleich nicht allen der Sinn verständlich war. Hier konnten die inneren Verhältnisse nur symbolisch angedeutet seyn. Eine solche symbolische Andeutung war nun auch jene Handlung, über deren Unanständigkeit, wie sie in angeblich orphischen Versen beschrieben ist, welche Clemens von Alexandrien anführt, und die sich der afrikanische Kirchenvater Arnobius die Mühe genommen in noch derbere lateinische Verse zu übersetzen, sich die guten Kirchenväter nicht genug ereifern können. Es mußte übrigens im Interesse der ersten Anordnung dieser Festlichkeiten liegen, in diese auch etwas für den großen Haufen zu legen, etwas wodurch dieser befriedigt und erheitert wurde. Es kann die Anordnung der Mysterien in dieser Hinsicht kein größerer Tadel treffen, als unsere Vorfahren, die gerade in den Zeiten und mit denjenigen Festen, in welchen, so zu sagen, die höchsten Mysterien der christlichen Religion gefeiert wurden, belustigende Aufzüge, mit derben Volksscherzen untermischt, verbanden, unstreitig in der Meinung oder im Gefühl, es müsse, oder wenigstens es dürfe, weil das menschliche Gemüth eine lange Einförmigkeit nicht wohl vertrage, und für jede ernste Stimmung oder Anspannung einen mäßigenden Gegensatz verlange, den es sich, wo er ihm nicht freiwillig gewährt wird, meist auf Kosten des einseitig Ernsten selbst zu verschaffen weiß, es müsse darum neben dem Ernsten und Heiligen als äußere Einfassung oder Umgebung auch wohl das Erheiternde, Belustigende, ja zum Theil selbst das Possenhafte geduldet werden. Gerade in einer solchen äußeren Umgebung, wenn sie mit einer gewissen, fröhlichen Ausgelassenheit verknüpft ist, drückt sich die innere Sicherheit und Gewißheit des religiösen Gefühls, die völlig beruhigte Ueberzeugung von der unantastbaren, durch nichts in Zweifel zu setzenden und selbst ihren Gegensatz vertragenden Realität der eigentlichen religiösen Mysterien

aus. Eine solche innere Sicherheit und Beruhigung gewährte aber gerade der letzte Aufschluß, der dem religiösen Gefühl mit der Erscheinung des Jakchos zu Theil wurde. Der berühmte Jakchosgesang ist nur der Ausbruch des von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes sich nun auf immer, und nicht bloß vorübergehend, befreit fühlenden Gemüths. Der Gott selbst hat seinen Namen nur von diesem Jubel; es ist rein ungeschickt, wenn Voß für möglich hält, daß der Name Jakchos vom hebräischen יָהּ (dem abgekürzten יְהֹוָה) herkomme. Das griechische Verbum *ἰάκχω* oder *ἰάχω* ist nichts anderes als unser deutsches jauchzen, jubeln, das Substantivum *ἰαχή* bedeutet Gejauchze, Jubel; *ἴακχος*, und zwar *ὁ μυστικὸς ἴακχος*, heißt zunächst der dem dritten Dionysos angestimmte Jubelgesang, und dann erst bedeutet es auch den Gott selbst. Wie das volle Jauchzen des befreiten Gemüths erst mit Jakchos stattfand (man darf wohl auch an ähnliche christliche Ausdrücke erinnern: z. B. an die Freude im heiligen Geist, der dritten Potenz), so erhielt auch die Dionysosidee selbst ihre vollkommene Bestimmtheit und gänzliche Entwicklung erst mit der Idee des dritten Dionysos. Nicht, wie es nach dem bisherigen Vortrag (der nur successiv seyn konnte) scheinen mochte, konnte z. B. die Idee des ersten Dionysos ohne die des dritten vollkommen und wahrhaft da seyn. Nur indem der dritte, der nun als Geist seyende Dionysos da ist, tritt auch der erste in sein An-sich zurück, und wird zum *Διόνυσος χθόνιος*, zum unsichtbaren, verborgenen Dionysos. Aus demselben Grunde, weil nur erst mit Jakchos der ganze Gott in allen seinen Potenzen da ist, ist es begreiflich, wenn nun die ganze Geschichte des Gottes zum Theil als Geschichte und Schicksal des Jakchos erzählt wird.

Was wird nun aber weiter mit Demeter, nachdem sie versöhnt ist?

Nachdem sie den realen Gott aufgegeben, und durch den dritten Dionysos, dessen Mutter sie ist, versöhnt und beruhigt ist, gehört Demeter nun ganz dem zweiten Dionysos an, als dessen Beisitzerin (*πάρεδρος*) sie von nun an gilt, d. h. mit dem sie gleicher Ehren genießt. Da aber Dionysos die Ursache der Vielheit ist, die in Zeus repräsentirt ist, so ist Demeter damit auch der Vielheit und dem Zeus

versöhnt, wir können sagen, sie repräsentire jetzt das beruhigte (das über die Vielheit und über den Untergang des substantiell Einen Gottes beruhigte) mythologische Bewußtseyn. Aber Demeter war ursprünglich das zwischen dem realen und befreienden Gott in der Mitte stehende Bewußtseyn, in welchem eben darum auch schon die Potenz oder der Keim des dritten Dionysos lag. Sie war also im Grunde die gemeinschaftliche Potenz der drei Gestalten, sie war ursprünglich das subjektive Princip oder das — wiewohl nur erst substantielle — Bewußtseyn der vorläufig unentwickelten Dionysosidee. Die Entwicklung dieser Idee beginnt, indem sie dasjenige in ihr, was dem realen Gott angehört, Persephone, von sich ausscheidet, die Entwicklung vollendet sich, indem sie auch das, was in ihr dem dritten, dem als Geist seyenden Gott, angehört, ausscheidet — so kommt sie selbst ganz in die Mitte und dadurch in gleiche Linie mit dem zweiten Dionysos zu stehen, was eben in der παρεδρία ausgedrückt ist. Damit also erhält sie ihre letzte Bestimmung.

Wie also nun dem realen Gott eine weibliche Potenz — Persephone — entspricht, ferner Demeter jetzt die dem zweiten Gott entsprechende Potenz ist, so wird eine dritte, dem dritten Dionysos oder dem Iakchos entsprechende weibliche Potenz gefordert. Wie aber die drei Dionyse nur drei Momente eines und desselben Gottes repräsentiren, so sind auch die drei weiblichen Gottheiten nur drei Momente eines und desselben Bewußtseyns, wie ja auch daraus erhellt, daß die dem ersten wie dem dritten Dionysos entsprechende weibliche Gottheit beide nur Kinder der Demeter, des Einen Urbewußtseyns sind. Denn vor dieser Auseinandersetzung oder Scheidung der Momente ist Demeter das Urbewußtseyn, das besondere Bewußtseyn des Dionysos erst nach dieser Scheidung. Das Eine, zuerst noch unentwickelte Bewußtseyn, das wir darum Urbewußtseyn nennen, hat sich jetzt ebenso in drei Momente geschieden, wie der Gott selbst in drei Momente sich geschieden hat. Demeter, nachdem sie die beiden anderen von sich ausgeschieden, bleibt nun selbst zurück als nur dem einen, nämlich dem vermittelnden Moment entsprechende Potenz, und umgekehrt,

um als diese, um als das mit der Vielheit und daher mit dem zweiten Dionysos einverstandene Bewußtseyn zurückzubleiben, muß sie auch das in ihr dem dritten Dionysos Entsprechende (die in ihr seyende Potenz des dritten Dionysos) außer sich setzen durch Geburt. Diese dem Jakchos gleichzeitige Geburt ist nun die der Kore, welche dem Jakchos ebenso beigesellt ist wie die Persephone dem Hades oder dem untergegangenen Dionysos. Die Kore verhält sich zu der Persephone gerade so, wie sich Jakchos zu Zagreus verhält. Sie ist die nur in höherer Potenz wieder auferstandene, in ihre Jungfräulichkeit zurückgesetzte Persephone. Sie ist, wie sie ausdrücklich auch genannt wird, die obere, himmlische Persephone, wie dagegen Persephone nur die unterirdische oder untere Kore ist. Kore bedeutet nicht anderes als Mädchen, Jungfrau. Kore insbesondere heißt sie aber als dem *κοῦρος Ἴακχος*, als dem Knaben Jakchos beigesellte. Die höchste Feier in den Mysterien war eben die Vermählung des Jakchos und der Kore. Am dritten Tag der Eleusinien wurde ein großes Brautbett aufgeschlagen, bestimmt zur Vermählung des nun völlig verklärten Bewußtseyns mit dem völlig verklärten Gott. Dieses Bild der Vermählung mit dem Gott stammt aus den ältesten Zeiten, es geht durchs ganze A. T., und wenn es erlaubt ist, das Heiligste neben das Profane zu setzen, so heißt ja auch die Kirche die Braut Christi. Jene Veranstaltung in den Mysterien hieß *ἱερὸς γάμος*, die heilige Vermählung, durch die nun alles beendet, das Bewußtseyn ganz der Nothwendigkeit des mythologischen Processes entnommen ist, und eine neue, aber nur im tiefsten Geheimniß der Mysterien als bloß zukünftig vorgestellte Welt für das Bewußtseyn beginnt.

Nach dem schon angegebenen Verhältniß, dem zufolge die Kore nur die obere, himmlische, die verklärte Persephone ist, Persephone dagegen nur die untere Kore, nach diesem Verhältniß ist es nicht zu verwundern, daß die Kore und Persephone ebenso verwechselt worden, wie Zagreus und Jakchos, darum bitte ich Sie, in dem Fall, daß Sie z. B. Creuzers Darstellung mit der meinigen vergleichen, es sich nicht irren zu lassen, wenn dieser z. B. auch die obere Kore als Todeskönigin vorstellt oder ihr zuschreibt, was nur von der Persephone als

solcher gilt. Diese Verwechslung fällt übrigens ganz auf Rechnung der Neueren, denn die Alten sind ganz klar über den Unterschied. In Bildwerken besonders sah man Demeter und die Kore mit dem Jakchos zusammen, beide sind die Wonne und der Stolz der Demeter. So erwähnt Pausanias gleich im Anfang seiner Beschreibung von Attika[1] eines Tempels der Demeter, in dem sich Bildsäulen befinden: *αὐτή τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾷδα ἔχων Ἴακχος*. Die Fackel des Jakchos kann die hochzeitliche bedeuten, oder ist sie allgemeines Symbol der in ihm aufgehenden neuen Zeit. Ebenso finden sich in Rom immer Ceres mit Liber und Libera zusammen. Den Namen Liber et Libera erklärt Cicero in einer berühmten Stelle[2]. Liber und Libera sind, wie man aus dieser Stelle ersieht, wirklich nur Uebersetzungen der griechischen Namen **Κοῦρος** und **Κόρη**. Jakchos ist der Liber, das männliche, die Kore ist die Libera, d. h. das weibliche Kind der Demeter. Cicero sagt nämlich: quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libero servant, in libera non item. Der offenbare Sinn ist: Weil wir die von uns Geborenen liberos (Kinder) nennen, so sind die von der Ceres Geborenen Liber et Libera genannt worden — im Singularis, ein Sprachgebrauch, den man in liber (von einem männlichen Kind) noch beibehält, der aber in libera ungewöhnlich ist, d. h. für ein weibliches Kind wird libera nicht mehr gebraucht. In der That kommt liber im Singularis für ein männliches Kind wenigstens noch in den Pandekten vor, und zu Ciceros Zeit mag es in der Umgangssprache noch ganz gewöhnlich gewesen seyn, während libera für ein weibliches Kind nicht gebräuchlich war. Es ist nicht begreiflich, wie man eine so klare Stelle mißverstehen konnte, und dieser Lesart, die durch mehrere Handschriften bestätigt ist, die umgekehrte einiger anderer: quod in Libera servatur, in Libero non item, vorziehen konnte, und dieß nun so vorstellen will: von der Kore sage man wohl allein noch Libera, nicht aber von Jakchos, weil Liber insgemein vielmehr von

[1] II, 4.
[2] De Nat. Deor. II, 24.

dem Sohn der Semele (oder eigentlich promiscue) gebraucht werde. Dieß wird schon dadurch widerlegt, daß gerade in historischen Schriften Liber genau von diesem Dionysos gebraucht wird, z. B. bei Livius[1]: ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque, und ein andermal: supplicatum ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit. Ebenso heißt es bei Tacitus[2]: aedem dedicavit Libero, Liberaeque et Cereri juxta Circum maximum. Ebenso findet man Libero und Liberae, zuweilen aber auch Corae auf Inschriften z. B. von Grabmälern, wodurch Verstorbene ihre Einweihung in diese höchste Stufe der Mysterien bezeugen wollten, von denen sie auch in der andern Welt ein besseres Loos erwarteten. Am häufigsten dargestellt findet sich der Jakchos in Verbindung mit der Kore auf jenen bemalten Vasen, die bekanntlich vorzüglich aus Gräbern ans Licht gezogen worden sind, denn die Mysterien galten zugleich als Einweihung für das Leben nach dem Tode, — für den Verkehr mit den geistigen Göttern.

Wir hätten nun also die mystische Trias von der männlichen und weiblichen Seite vollständig entwickelt. Dieselben Momente, die dort durch Zagreus, Bakchos und Jakchos, sind hier in ebenso vielen weiblichen Gestalten als Persephone, als Demeter und Kore dargestellt.

Diese Dreiheit in ihrer Einheit war der höchste Gegenstand des seligen Anschauens und Begreifens in den heiligsten Mysterien Griechenlands.

[1] Hist. III, 55.
[2] Annal. II, 49.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun auf den Satz zurück, den ich gleich anfangs aufgestellt, und den ich auch schon nach dem bisher Vorgetragenen als bewiesen annehmen darf: die Götter der Mysterien waren die im Bewußtseyn haftenden Ursachen des mythologischen Processes, die eben in der Krisis, und indem das Bewußtseyn in die äußere Göttervielheit sich ergeben hatte, als Inneres stehen blieben.

Das Bewußtseyn mußte die Kenntniß, welche es auf diese Art von den verursachenden Göttern erlangt hatte, es mußte diese wohl als eine ihm zu Theil gewordene tiefere, insofern selbst esoterische Erkenntniß ansehen und heilig halten. Soweit waren die Mysterien nichts Künstliches, künstlich Gemachtes, denn die in ihnen gehegte und gepflegte Erkenntniß war eine an sich selbst innerliche, verborgene.

Ist es aber nun entschieden, daß die Mysterien ein Resultat für die Erkenntniß, eine Lehre enthielten, und nicht etwa bloß äußere Ceremonien, Lustrationen, Reinigungen und dergleichen vorstellen sollten, so ist das Nächste, sich zu überzeugen, daß diese Erkenntniß auch nicht eine irgendwie beschränkte und bloß specielle war, z. B. eine Erkenntniß von bloß physikalischer Bedeutung. Eher könnte man denken, ihr Inhalt sey eine verhüllte Metaphysik, eine transscendentale Weltentstehungslehre gewesen. Wirklich sind die in den Mysterien erkannten Ursachen keine andern als die allgemeinen Welterzeugenden Ursachen; diese allgemeine Weltentstehungslehre liegt also gleichsam unmittelbar hinter der Mysterien-

lehre verborgen; es war insofern leicht, sie als eine solche zu deuten, wie schon zu Plutarchs Zeiten von diesem selbst, noch mehr aber von späteren, besonders Neuplatonikern geschehen ist. Daß aber in den Mysterien von den Potenzen eine solche allgemeine Anwendung gemacht worden ist auf eine transscendentale, philosophische Welterklärung, läßt sich wenigstens nicht beweisen; wäre es aber auch zu beweisen, so gehörte es nicht mehr in den Kreis unserer Untersuchung; wir können die Mysterienlehre nur soweit betrachten, als sie das nothwendige Erzeugniß des vorhergegangenen Processes ist, nicht aber könnten wir sie in die späteren, zum Theil zwar möglichen, aber doch schon wissenschaftlichen Deutungen verfolgen.

Es geht im mythologischen Bewußtseyn im Verlauf des ganzen Processes dasselbe vor, was in der Natur vorgegangen ist. Man kann insofern gewissermaßen sagen: die Mythologie sey eine ideale oder idealische Hülle, die um jene Geschichte der Natur gezogen sey, was gleichbedeutend seyn würde mit dem früheren Ausdruck: die Mythologie sey nur die in einer höheren Potenz sich wiederholende Geschichte der Natur. Dieser Schleier, daß ich so sage, oder diese Hülle war freilich so zart, daß sie leicht durchbrochen werden konnte, daß es späteren Forschern leicht war, die Mythologie auf jenes allgemeine Gebiet zu versetzen, nämlich sie auf die Weltentstehung selbst zu deuten. Aber in den Mysterien war die *rein* religiöse Bedeutung so vorherrschend, daß für eine allgemeine philosophische, so zu sagen, kein Raum war.

Nur dieß ist gewiß: als allgemeine Religion wurden die Mysterien gedacht. Sie wurden von den Hellenen selbst nicht mehr als eine bloß ihnen eigenthümliche, ihr Inhalt wurde als wahrhaft allgemeine, als Weltreligion angesehen, wie Cicero[1] von Eleusis sagt, oder vielmehr aus einem älteren Dichter anführt: Eleusis sancta et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae. Die Götter der Mysterien waren allerdings als die *allgemeinen* und *höchsten* Ursachen und demnach auch als Inhalt der höchsten und wahrhaft allgemeinen Religion erkannt.

Die beschränkteste Ansicht außer der zuerst erwähnten bloß physi-

[1] De nat. Deor. I, 42.

kalischen wäre als Inhalt der Mysterien eine bloße Moral sich zu denken. Eine Moral enthielten sie freilich, aber so wie jede tiefe, die Seele zurechtstellende, zu sich selbst bringende Lehre stets auch von moralischer Wirkung ist. Ideen der Moral waren außer den Mysterien zu allgemein verbreitet, als daß sie bloß mit solchen auch nur eine kurze Zeit sich hätten behaupten können. Sie hätten wenigstens von dem Augenblick an aufhören müssen, als Philosophen öffentlich ganz analoge moralische Lehren vortrugen. Man muß überhaupt sich immer zuerst die Frage aufwerfen: welche Quellen konnten die Mysterien haben, die nicht — auch — der Philosophie zugänglich waren? Denn solche Quellen mußten sie haben, um sich auch im Zeitalter der schon mächtig entwickelten Philosophie, in Zeitaltern, die schon einen Sokrates, einen Platon und Aristoteles kannten, in ihrem Werth zu behaupten.

Wenn man indeß nun auch ausspricht, daß die Bedeutung der Mysterien eine rein religiöse war, muß man sich hüten, diese Erklärung wieder auf einzelne Dogmen, z. B. etwa auf das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele zu beschränken. Zum Theil würde davon dasselbe gelten, was so eben von den Ideen der Moral bemerkt worden. In welchem Grade die Seelenunsterblichkeit, und nicht nur diese im Allgemeinen, sondern der Zustand des künftigen Lebens zu einer Zeit, wo die Mysterien noch in hohem Ansehn standen, Gegenstand philosophischer Forschung geworden war, würde schon allein der platonische Phädon beweisen. Die Mysterien stimmten hinsichtlich der Fortdauer nach dem Tode überhaupt, hinsichtlich der Strafen, die dort den Ruchlosen erwarten (in einer Stelle der platonischen Gesetze[1] wird dieß ausdrücklich als Lehre der Mysterien angeführt), so wie hinsichtlich der Belohnungen der Frommen mit den Lehren der Philosophie überein. Die Seligkeit, welche die Eingeweihten in den Lehren der Mysterien empfanden, wurde als ein Vorbild der künftigen Seligkeit ausdrücklich erklärt. Diese Seligkeit bestand, wie gezeigt, vorzüglich in der Befreiung von dem Bande der Materie, die Strafe zum Theil auch, wie es scheint, in der Rückkehr in die materielle Welt, oder dem Nichtlos-

[1] IX, p. 870. D. E.

kommen von derselben, wie aus der angeführten platonischen Stelle zu schließen, wo gesagt ist, daß nach der Ueberlieferung in den Mysterien der, welcher eine Blutschuld auf sich geladen, auf die Erde zurückkehren müsse, um dort Gleiches zu erdulden. Die Einweihung in die Mysterien, zu denen keiner Zugang fand, auf dem vorsätzliche Blutschuld lag — Beichte in Samothrake — wurde als das sicherste Mittel angesehen, auch in der Unterwelt selig zu leben. Die Mysterien nahmen gleichsam voraus, was kein Aug gesehen, kein Ohr gehört, was nur diejenigen sehen, welche sterben. Nach dem pseudo-platonischen Axiochos[1] war den Eingeweihten dort der Vorsitz, die *προεδρία*, bestimmt, ja die Meinung, daß durch die Mysterien allein die Furcht vor dem Tode vollkommen beschwichtigt werde, war so allgemein, daß in dem eben genannten Gespräch sogar von Herakles und Dionysos (der dabei noch als Mittelwesen, nicht als Gott, gedacht wird) gesagt ist: ihre Kühnheit, in die Unterwelt hinabzusteigen, haben sie nur durch die eleusinischen Weihen erhalten. Indeß auch diese Lehre von dem Zustand nach dem Tode war in den Mysterien nur Corollarium der allgemeinen Lehre, und sie war eben darum eines positiveren Inhalts als die bloß rationale der Philosophen. Was war denn nun also diese allgemeine Lehre? Antwort: Nichts anderes als die Geschichte des religiösen Bewußtseyns, oder, objektiv ausgedrückt, die Geschichte des Gottes selbst, der aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommenen Vergeistigung sich überwunden und verklärt hat. Der letzte Inhalt der Mysterien ist also allerdings der ganz geistige und zugleich einige Gott (nicht etwa bloß A^3, sondern der, dessen Grund [potentia ultima] das reine Ansich, und der eben darum auch A^3 war). Aber eben dieser vollkommen vergeistigte war zuvor der blind seyende, und nur insofern er durch das blinde Seyn hindurchgegangen, und in diesem alles Nothwendige erduldet hat, endlich von diesem Seyn abgeschieden ist — also nicht unmittelbar, nicht absolut, sondern nur, als der vom Seyn abgeschieden ist — ist er der geistige Gott. Also diese Lehre (von dem geistigen Gott) war in den Mysterien nicht als Lehre, sondern als Geschichte, und

[1] pag. 371 D.

konnte als solche auch nur durch wirkliche Vorgänge dargestellt werden. Ein unzweifelhafter Inhalt der Mysterien war also gewiß diese Darstellung der Leiden des Gottes in seinem Durchgang durch das blinde Seyn.

Da der ganze mythologische Proceß nur auf der successiven Ueberwindung des blind seyenden Gottes oder vielmehr des Gottes als blind seyenden beruht, so waren diese Leiden nicht ein zufälliger, sondern nothwendiger Inhalt der Mysterien, welche, wie wir gleich anfangs gezeigt, nur eben die innere, die esoterische Geschichte der Mythologie selbst seyn konnten, oder in denen die Mythologie nur eben sich selbst bewußt wurde, sich selbst begriff. Die Uebereinstimmung, welche hier zwischen ägyptischen und hellenischen Gebräuchen wahrgenommen wird, ist schon darum nicht zu verwundern, weil im Ganzen ägyptische und griechische Mythologie nur einen und denselben Moment des Bewußtseyns darstellen (das Griechische war eben einmal ägyptisch gewesen, das Aegyptische ein früherer Moment des griechischen Bewußtseyns selbst). Indien, dessen mythologische Bildung eine völlig excentrische ist, hat nichts den ägyptischen und griechischen Lehren Aehnliches aufzuweisen. Es war der unglücklichste Gedanke, griechische Mythologie gerade mit indischer zu vergleichen, aber zwischen ägyptischer und griechischer Religion ist eine natürliche, eine Art von Blutsverwandtschaft unverkennbar; die griechische Bildung nahm das Moment der ägyptischen Mythologie wieder in sich auf [1]. Die Leiden des Osiris (denn nachdem einmal die Einheit des durch die drei Gestalten nur als durch drei Momente hindurchgehenden Gottes erkannt war, so wurden die Leiden als die Leiden des Einen Gottes dargestellt, nicht als Leiden des einzelnen Gottes), die Leiden des Osiris waren in Aegypten ein Theil der öffentlichen und gemeinen Mythologie. Aber auf dem cirkelrunden See zu Sais, in dessen Nähe auch das Grabmal des Osiris zu sehen war, stellten die Aegypter (so berichtet

[1] Es ließe sich namentlich auch die Aehnlichkeit zwischen der griechischen Mysterienlehre mit der Ammonschen Lehre in der Weise hervorheben: Dionysos [1] = dem Gott in der Spannung, Dionysos [2] = dem Gott im Auseinandergehen, Dionysos [3] = dem Gott in der Wiedereinheit. (Vergleiche Philosophie der Mythologie, S. 392. D. H.)

denen, die die Mysterien eingerichtet, als einzelnen (οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες). Insbesondere aber für äußere Einrichtungen und scenische Darstellungen könnten die Hellenen immer etwas von den Aegyptern entlehnt haben. Wogegen ich mich allein stets erklärt habe und fortfahren werde mich zu erklären, ist, daß die Begriffe, die Sachen selbst, z. B. der Begriff des Dionysos im Bewußtseyn des Hellenen ein zufälliger sey, und ich dehne dieß selbst aus auf den Begriff eines ersten, eines zweiten, eines dritten Dionysos.

Ueber diese ganze, höchst dunkle Seite der griechischen Mysterienlehre, nämlich über die in derselben vorgestellte Leidensgeschichte und den Tod des Dionysos, muß ich mir übrigens die letzte Erklärung vorbehalten; bis jetzt ist es uns bloß darum zu thun, die einzelnen Elemente, aus denen sich die Gesammtansicht zusammenzusetzen hat, kennen zu lernen. Wie man über diesen besonderen Theil der Mysterien denken möge, so viel ist ausgemacht und nach den vorliegenden Zeugnissen unwidersprechlich, daß in denselben jene dionysische Trias gelehrt wurde, die mit dem Namen Zagreus, Bakchos und Jakchos bezeichnet wurde. Der letzte hat uns wieder auf den ersten zurückgeführt, weil er als mit ihm Eins betrachtet und zum Theil mit ihm völlig verwechselt wurde, auf eine Weise, die allgemein schon dadurch begreiflich wird, daß das Ende überall wieder dem Anfang gleich und eigentlich nur der nun als solcher herausgesetzte und festgestellte Anfang ist, während das Anfängliche eigentlich nur das noch nicht als solches gesetzte, und darum einem Umsturz, einem Proceß und einem Wiedergebrachtwerden ausgesetzte Ende ist. Auch bloß formell oder dialektisch nimmt nach der Ihnen aus vielen Beispielen bekannten Folge von Begriffen das Dritte immer wieder das Erste auf; es ist insofern eigentlich nur das wiedergefundene, aber nun als solches festgehaltene und festgestellte Erste, wie ja auch Jakchos vorgestellt wird als der wiedergefundene, wiederhergestellte Zagreus.

Der theogonische Proceß beruht auf den drei Momenten, a) das ungeistige Princip, b) das das ungeistige negirende und daher relativ geistige, c) das durch Negation des ungeistigen gesetzte geistige.

Damit der Proceß als theogonischer Proceß im höchsten Sinn empfunden werde, müssen die drei Momente nicht nur als unauflöslich verkettete, sondern auch als Momente eines und desselben Gottes empfunden werden. Der in allen Momenten als der Eine und Selbe erkannte heißt nun — Dionysos, oder Dionysos ist der gemeinschaftliche Name für die drei Gestalten, durch welche hindurchgehend der Gott für das Bewußtseyn entsteht und sich selbst erzeugt. Doch wurde zugleich jede dieser Gestalten durch einen besonderen Namen bezeichnet, den wir jetzt kennen.

Nachdem wir aber den Jakchos bis jetzt bloß in seinem Verhältniß zu jener Trias betrachtet haben, so müssen wir ihn nun selbst, und besonders in seinem Verhältniß zu Demeter näher ins Auge fassen.

Was ist Demeter? Wie Sie bereits wissen[1], das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte stehende und zweifelhafte Bewußtseyn, beiden anhänglich. Aber endlich muß sie ihr Band mit dem realen Gott aufgeben. Der Theil ihres Wesens, der diesem verhaftet ist, muß dem realen Gott in die Verborgenheit folgen. Aber nun beginnt die Trauer der Göttin, diese ist das gleichsam leer und unerfüllt gebliebene Bewußtseyn. Sie sucht die Tochter, denn sie sucht den Gott, der erst der Eine, der ausschließliche, ihr ganzes Bewußtseyn erfüllende war; an dessen Stelle ist ihr jene Göttervielheit getreten, durch die sie sich nur verletzt fühlt, denn sie sieht in ihr nur die Ueberbleibsel des verlorenen Gottes, die sie gern zur Einheit wieder sammeln und verbinden möchte. Auch der befreiende Gott (der zweite Dionysos) kann sie nicht heilen; denn eben dieser ist die Ursache des jetzt zwischen viele getheilten Seyns. Darum hofft die Trauernde noch immer auf die Wiederkehr der Tochter, noch weigert sie sich, sie als bleibend bei Aides, als dessen Gemahlin anzuerkennen, zugleich grollt sie dem Zeus und allen olympischen Göttern. Sie kann nicht aufhören das Gottsetzende zu seyn, denn dieß ist das Unzerstörliche an ihr; ja sie erscheint erst jetzt, nachdem das Zufällige, bloß Zugezogene ihres Wesens (Per-

[1] Vergleiche oben S. 412. Ebenso vergleiche Philosophie der Mythologie, S. 629 ff. D. H.

sephone) von ihr getrennt ist, als das wesentlich Gottsetzende; aber sie kann weder den Aides noch den befreienden Gott als Gott erkennen, ehe ihr beide wieder in einem dritten verbunden sind, in dem sie den ersten, der ihr ein geistiger, aber nicht seyender, geworden ist, jetzt als den seyenden, wirklichen hat, und nicht eher beruhigt sich Demeter, nicht eher gibt sie das ausschließliche Verhältniß zu dem realen Gott auf, als bis sie in demselben Akte zum Setzenden, d. h. zur gebärenden Potenz, zur Mutter des dritten geworden ist, der als solcher seyender und über alle Vielheit erhabener Geist ist, in welchem die Vielheit wieder geistig Eins wird, der die Vielheit selbst nur als Moment unter sich hat und begreift. Damit aber die Beruhigung und Versöhnung eine vollkommene sey, muß dieß zugleich mit dem Bewußtseyn geschehen, daß dieser geistig Eine, dessen Mutter sie wird, derselbe sey mit jenem real oder substantiell Einen, oder daß nur eben dieser, dem sie zuerst ausschließlich verpflichtet und anhänglich war, daß nur eben dieser untergegangene in dem geistig Einen wieder auflebe und auferstehe; so wurde das Verhältniß in den Mysterien vorgestellt, wie daraus erhellt, daß auf eine, wie Plutarch[1] sagt, in den ägyptischen und hellenischen Mysterien ganz übereinstimmende Weise dem Verschwinden und Untergehen des ersten Gottes (*ταῖς φϑοραῖς καὶ τοῖς ἀφανισμοῖς*) unmittelbar ein Wiederaufleben, eine Wiedergeburt (*ἀναβίωσις καὶ παλιγγενεσία*) desselben folgt. Auch in der übrigens verworrenen Erzählung des Diodor von Sicilien ist der Gedanke noch zu erkennen, daß die dritte Potenz nur die wiederhergestellte erste ist, indem er sagt, der von den Erdgebornen oder Titanen zerrissene Dionysos sey von Demeter ganz von vorn und neu wieder geboren[2]. Eine andere Spur, daß die Geburt des Jakchos es eigentlich ist, wodurch Demeter begütigt und versöhnt wird, findet sich in einem Nebenzug, in der Erzählung nämlich, daß zum erstenmal wieder der Blick der Betrübten und Zürnenden sich erheitert habe, als eine ihrer Dienerinnen sie erinnert, daß sie noch einmal gebären, noch einmal Mutter werden könne, nämlich eben

[1] De Isid. et Osirid., c. 35.

[2] *πάλιν ὑπὸ Δήμητρος ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι.* Lib. III, c. 62.

Mutter des Jakchos. Dieser Zug wurde durch eine Handlung angedeutet, die auch jedenfalls nur zu den äußeren Umgebungen der Demeterfeste gehörte. Denn die Mysterien hatten auch wieder ihre öffentliche oder exoterische Seite. Ein Theil der dabei stattfindenden Processionen oder Umgänge war ganz öffentlich; jeder konnte daran Theil nehmen, und von jedem konnten sie gesehen werden, wenn gleich nicht allen der Sinn verständlich war. Hier konnten die inneren Verhältnisse nur symbolisch angedeutet seyn. Eine solche symbolische Andeutung war nun auch jene Handlung, über deren Unanständigkeit, wie sie in angeblich orphischen Versen beschrieben ist, welche Clemens von Alexandrien anführt, und die sich der afrikanische Kirchenvater Arnobius die Mühe genommen in noch derbere lateinische Verse zu übersetzen, sich die guten Kirchenväter nicht genug ereifern können. Es mußte übrigens im Interesse der ersten Anordnung dieser Festlichkeiten liegen, in diese auch etwas für den großen Haufen zu legen, etwas wodurch dieser befriedigt und erheitert wurde. Es kann die Anordnung der Mysterien in dieser Hinsicht kein größerer Tadel treffen, als unsere Vorfahren, die gerade in den Zeiten und mit denjenigen Festen, in welchen, so zu sagen, die höchsten Mysterien der christlichen Religion gefeiert wurden, belustigende Aufzüge, mit derben Volksscherzen untermischt, verbanden, unstreitig in der Meinung oder im Gefühl, es müsse, oder wenigstens es dürfe, weil das menschliche Gemüth eine lange Einförmigkeit nicht wohl vertrage, und für jede ernste Stimmung oder Anspannung einen mäßigenden Gegensatz verlange, den es sich, wo er ihm nicht freiwillig gewährt wird, meist auf Kosten des einseitig Ernsten selbst zu verschaffen weiß, es müsse darum neben dem Ernsten und Heiligen als äußere Einfassung oder Umgebung auch wohl das Erheiternde, Belustigende, ja zum Theil selbst das Possenhafte geduldet werden. Gerade in einer solchen äußeren Umgebung, wenn sie mit einer gewissen, fröhlichen Ausgelassenheit verknüpft ist, drückt sich die innere Sicherheit und Gewißheit des religiösen Gefühls, die völlig beruhigte Ueberzeugung von der unantastbaren, durch nichts in Zweifel zu setzenden und selbst ihren Gegensatz vertragenden Realität der eigentlichen religiösen Mysterien

aus. Eine solche innere Sicherheit und Beruhigung gewährte aber gerade der letzte Aufschluß, der dem religiösen Gefühl mit der Erscheinung des Jakchos zu Theil wurde. Der berühmte Jakchosgesang ist nur der Ausbruch des von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes sich nun auf immer, und nicht bloß vorübergehend, befreit fühlenden Gemüths. Der Gott selbst hat seinen Namen nur von diesem Jubel; es ist rein ungeschickt, wenn Voß für möglich hält, daß der Name Jakchos vom hebräischen יָהּ (dem abgekürzten יְהוָֹה) herkomme. Das griechische Verbum *ἰάκχω* oder *ἰάχω* ist nichts anderes als unser deutsches jauchzen, jubeln, das Substantivum *ἰαχή* bedeutet Gejauchze, Jubel; *ἴακχος*, und zwar *ὁ μυστικὸς ἴακχος*, heißt zunächst der dem dritten Dionysos angestimmte Jubelgesang, und dann erst bedeutet es auch den Gott selbst. Wie das volle Jauchzen des befreiten Gemüths erst mit Jakchos stattfand (man darf wohl auch an ähnliche christliche Ausdrücke erinnern: z. B. an die Freude im heiligen Geist, der dritten Potenz), so erhielt auch die Dionysosidee selbst ihre vollkommene Bestimmtheit und gänzliche Entwicklung erst mit der Idee des dritten Dionysos. Nicht, wie es nach dem bisherigen Vortrag (der nur successiv seyn konnte) scheinen mochte, konnte z. B. die Idee des ersten Dionysos ohne die des dritten vollkommen und wahrhaft da seyn. Nur indem der dritte, der nun als Geist seyende Dionysos da ist, tritt auch der erste in sein An-sich zurück, und wird zum *Διόνυσος χθόνιος*, zum unsichtbaren, verborgenen Dionysos. Aus demselben Grunde, weil nur erst mit Jakchos der ganze Gott in allen seinen Potenzen da ist, ist es begreiflich, wenn nun die ganze Geschichte des Gottes zum Theil als Geschichte und Schicksal des Jakchos erzählt wird.

Was wird nun aber weiter mit Demeter, nachdem sie versöhnt ist?

Nachdem sie den realen Gott aufgegeben, und durch den dritten Dionysos, dessen Mutter sie ist, versöhnt und beruhigt ist, gehört Demeter nun ganz dem zweiten Dionysos an, als dessen Beisitzerin (*πάρεδρος*) sie von nun an gilt, d. h. mit dem sie gleicher Ehren genießt. Da aber Dionysos die Ursache der Vielheit ist, die in Zeus repräsentirt ist, so ist Demeter damit auch der Vielheit und dem Zeus

versöhnt, wir können sagen, sie repräsentire jetzt das beruhigte (das über die Vielheit und über den Untergang des substantiell Einen Gottes beruhigte) mythologische Bewußtseyn. Aber Demeter war ursprünglich das zwischen dem realen und befreienden Gott in der Mitte stehende Bewußtseyn, in welchem eben darum auch schon die Potenz oder der Keim des dritten Dionysos lag. Sie war also im Grunde die gemeinschaftliche Potenz der drei Gestalten, sie war ursprünglich das subjektive Princip oder das — wiewohl nur erst substantielle — Bewußtseyn der vorläufig unentwickelten Dionysosidee. Die Entwicklung dieser Idee beginnt, indem sie dasjenige in ihr, was dem realen Gott angehört, Persephone, von sich ausscheidet, die Entwicklung vollendet sich, indem sie auch das, was in ihr dem dritten, dem als Geist seyenden Gott, angehört, ausscheidet — so kommt sie selbst ganz in die Mitte und dadurch in gleiche Linie mit dem zweiten Dionysos zu stehen, was eben in der *παρεδρία* ausgedrückt ist. Damit also erhält sie ihre letzte Bestimmung.

Wie also nun dem realen Gott eine weibliche Potenz — Persephone — entspricht, ferner Demeter jetzt die dem zweiten Gott entsprechende Potenz ist, so wird eine dritte, dem dritten Dionysos oder dem Jakchos entsprechende weibliche Potenz gefordert. Wie aber die drei Dionyse nur drei Momente eines und desselben Gottes repräsentiren, so sind auch die drei weiblichen Gottheiten nur drei Momente eines und desselben Bewußtseyns, wie ja auch daraus erhellt, daß die dem ersten wie dem dritten Dionysos entsprechende weibliche Gottheit beide nur Kinder der Demeter, des Einen Urbewußtseyns sind. Denn vor dieser Auseinandersetzung oder Scheidung der Momente ist Demeter das Urbewußtseyn, das besondere Bewußtseyn des Dionysos erst nach dieser Scheidung. Das Eine, zuerst noch unentwickelte Bewußtseyn, das wir darum Urbewußtseyn nennen, hat sich jetzt ebenso in drei Momente geschieden, wie der Gott selbst in drei Momente sich geschieden hat. Demeter, nachdem sie die beiden anderen von sich ausgeschieden, bleibt nun selbst zurück als nur dem einen, nämlich dem vermittelnden Moment entsprechende Potenz, und umgekehrt,

um als diese, um als das mit der Vielheit und daher mit dem zweiten Dionysos einverstandene Bewußtseyn zurückzubleiben, muß sie auch das in ihr dem dritten Dionysos Entsprechende (die in ihr seyende Potenz des dritten Dionysos) außer sich setzen durch Geburt. Diese dem Jakchos gleichzeitige Geburt ist nun die der Kore, welche dem Jakchos ebenso beigesellt ist wie die Persephone dem Hades oder dem untergegangenen Dionysos. Die Kore verhält sich zu der Persephone gerade so, wie sich Jakchos zu Zagreus verhält. Sie ist die nur in höherer Potenz wieder auferstandene, in ihre Jungfräulichkeit zurückgesetzte Persephone. Sie ist, wie sie ausdrücklich auch genannt wird, die obere, himmlische Persephone, wie dagegen Persephone nur die unterirdische oder untere Kore ist. Kore bedeutet nicht anderes als Mädchen, Jungfrau. Kore insbesondere heißt sie aber als dem *κοῦρος Ἴακχος*, als dem Knaben Jakchos beigesellte. Die höchste Feier in den Mysterien war eben die Vermählung des Jakchos und der Kore. Am dritten Tag der Eleusinien wurde ein großes Brautbett aufgeschlagen, bestimmt zur Vermählung des nun völlig verklärten Bewußtseyns mit dem völlig verklärten Gott. Dieses Bild der Vermählung mit dem Gott stammt aus den ältesten Zeiten, es geht durchs ganze A. T., und wenn es erlaubt ist, das Heiligste neben das Profane zu setzen, so heißt ja auch die Kirche die Braut Christi. Jene Veranstaltung in den Mysterien hieß *ἱερὸς γάμος*, die heilige Vermählung, durch die nun alles beendet, das Bewußtseyn ganz der Nothwendigkeit des mythologischen Processes entnommen ist, und eine neue, aber nur im tiefsten Geheimniß der Mysterien als bloß zukünftig vorgestellte Welt für das Bewußtseyn beginnt.

Nach dem schon angegebenen Verhältniß, dem zufolge die Kore nur die obere, himmlische, die verklärte Persephone ist, Persephone dagegen nur die untere Kore, nach diesem Verhältniß ist es nicht zu verwundern, daß die Kore und Persephone ebenso verwechselt worden, wie Zagreus und Jakchos, darum bitte ich Sie, in dem Fall, daß Sie z. B. Creuzers Darstellung mit der meinigen vergleichen, es sich nicht irren zu lassen, wenn dieser z. B. auch die obere Kore als Todeskönigin vorstellt oder ihr zuschreibt, was nur von der Persephone als

solcher gilt. Diese Verwechslung fällt übrigens ganz auf Rechnung der Neueren, denn die Alten sind ganz klar über den Unterschied. In Bildwerken besonders sah man Demeter und die Kore mit dem Jakchos zusammen, beide sind die Wonne und der Stolz der Demeter. So erwähnt Pausanias gleich im Anfang seiner Beschreibung von Attika[1] eines Tempels der Demeter, in dem sich Bildsäulen befinden: *αὐτή τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾷδα ἔχων Ἴακχος*. Die Fackel des Jakchos kann die hochzeitliche bedeuten, oder ist sie allgemeines Symbol der in ihm aufgehenden neuen Zeit. Ebenso finden sich in Rom immer Ceres mit Liber und Libera zusammen. Den Namen Liber et Libera erklärt Cicero in einer berühmten Stelle[2]. Liber und Libera sind, wie man aus dieser Stelle ersieht, wirklich nur Uebersetzungen der griechischen Namen **Κοῦρος** und **Κόρη**. Jakchos ist der Liber, das männliche, die Kore ist die Libera, d. h. das weibliche Kind der Demeter. Cicero sagt nämlich: quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libero servant, in libera non item. Der offenbare Sinn ist: Weil wir die von uns Geborenen liberos (Kinder) nennen, so sind die von der Ceres Geborenen Liber et Libera genannt worden — im Singularis, ein Sprachgebrauch, den man in liber (von einem männlichen Kind) noch beibehält, der aber in libera ungewöhnlich ist, d. h. für ein weibliches Kind wird libera nicht mehr gebraucht. In der That kommt liber im Singularis für ein männliches Kind wenigstens noch in den Pandekten vor, und zu Ciceros Zeit mag es in der Umgangssprache noch ganz gewöhnlich gewesen seyn, während libera für ein weibliches Kind nicht gebräuchlich war. Es ist nicht begreiflich, wie man eine so klare Stelle mißverstehen konnte, und dieser Lesart, die durch mehrere Handschriften bestätigt ist, die umgekehrte einiger anderer: quod in Libera servatur, in Libero non item, vorziehen konnte, und dieß nun so vorstellen will: von der Kore sage man wohl allein noch Libera, nicht aber von Jakchos, weil Liber insgemein vielmehr von

[1] II, 4.
[2] De Nat. Deor. II, 24.

dem Sohn der Semele (oder eigentlich promiscue) gebraucht werde. Dieß wird schon dadurch widerlegt, daß gerade in historischen Schriften Liber genau von diesem Dionysos gebraucht wird, z. B. bei Livius[1]: ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque, und ein andermal: supplicatum ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit. Ebenso heißt es bei Tacitus[2]: aedem dedicavit Libero, Liberaeque et Cereri juxta Circum maximum. Ebenso findet man Libero und Liberae, zuweilen aber auch Corae auf Inschriften z. B. von Grabmälern, wodurch Verstorbene ihre Einweihung in diese höchste Stufe der Mysterien bezeugen wollten, von denen sie auch in der andern Welt ein besseres Loos erwarteten. Am häufigsten dargestellt findet sich der Jakchos in Verbindung mit der Kore auf jenen bemalten Vasen, die bekanntlich vorzüglich aus Gräbern ans Licht gezogen worden sind, denn die Mysterien galten zugleich als Einweihung für das Leben nach dem Tode, — für den Verkehr mit den geistigen Göttern.

Wir hätten nun also die mystische Trias von der männlichen und weiblichen Seite vollständig entwickelt. Dieselben Momente, die dort durch Zagreus, Bakchos und Jakchos, sind hier in ebenso vielen weiblichen Gestalten als Persephone, als Demeter und Kore dargestellt.

Diese Dreiheit in ihrer Einheit war der höchste Gegenstand des seligen Anschauens und Begreifens in den heiligsten Mysterien Griechenlands.

[1] Hist. III, 55.
[2] Annal. II, 49.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun auf den Satz zurück, den ich gleich anfangs aufgestellt, und den ich auch schon nach dem bisher Vorgetragenen als bewiesen annehmen darf: die Götter der Mysterien waren die im Bewußtseyn haftenden Ursachen des mythologischen Processes, die eben in der Krisis, und indem das Bewußtseyn in die äußere Göttervielheit sich ergeben hatte, als Inneres stehen blieben.

Das Bewußtseyn mußte die Kenntniß, welche es auf diese Art von den verursachenden Göttern erlangt hatte, es mußte diese wohl als eine ihm zu Theil gewordene tiefere, insofern selbst esoterische Erkenntniß ansehen und heilig halten. Soweit waren die Mysterien nichts Künstliches, künstlich Gemachtes, denn die in ihnen gehegte und gepflegte Erkenntniß war eine an sich selbst innerliche, verborgene.

Ist es aber nun entschieden, daß die Mysterien ein Resultat für die Erkenntniß, eine Lehre enthielten, und nicht etwa bloß äußere Ceremonien, Lustrationen, Reinigungen und dergleichen vorstellen sollten, so ist das Nächste, sich zu überzeugen, daß diese Erkenntniß auch nicht eine irgendwie beschränkte und bloß specielle war, z. B. eine Erkenntniß von bloß physikalischer Bedeutung. Eher könnte man denken, ihr Inhalt sey eine verhüllte Metaphysik, eine transscendentale Weltentstehungslehre gewesen. Wirklich sind die in den Mysterien erkannten Ursachen keine andern als die allgemeinen welterzeugenden Ursachen; diese allgemeine Weltentstehungslehre liegt also gleichsam unmittelbar hinter der Mysterien-

lehre verborgen; es war insofern leicht, sie als eine solche zu deuten, wie schon zu Plutarchs Zeiten von diesem selbst, noch mehr aber von späteren, besonders Neuplatonikern geschehen ist. Daß aber in den Mysterien von den Potenzen eine solche allgemeine Anwendung gemacht worden ist auf eine transscendentale, philosophische Welterklärung, läßt sich wenigstens nicht beweisen; wäre es aber auch zu beweisen, so gehörte es nicht mehr in den Kreis unserer Untersuchung; wir können die Mysterienlehre nur soweit betrachten, als sie das nothwendige Erzeugniß des vorhergegangenen Processes ist, nicht aber könnten wir sie in die späteren, zum Theil zwar möglichen, aber doch schon wissenschaftlichen Deutungen verfolgen.

Es geht im mythologischen Bewußtseyn im Verlauf des ganzen Processes dasselbe vor, was in der Natur vorgegangen ist. Man kann insofern gewissermaßen sagen: die Mythologie sey eine ideale oder idealische Hülle, die um jene Geschichte der Natur gezogen sey, was gleichbedeutend seyn würde mit dem früheren Ausdruck: die Mythologie sey nur die in einer höheren Potenz sich wiederholende Geschichte der Natur. Dieser Schleier, daß ich so sage, oder diese Hülle war freilich so zart, daß sie leicht durchbrochen werden konnte, daß es späteren Forschern leicht war, die Mythologie auf jenes allgemeine Gebiet zu versetzen, nämlich sie auf die Weltentstehung selbst zu deuten. Aber in den Mysterien war die rein religiöse Bedeutung so vorherrschend, daß für eine allgemeine philosophische, so zu sagen, kein Raum war.

Nur dieß ist gewiß: als allgemeine Religion wurden die Mysterien gedacht. Sie wurden von den Hellenen selbst nicht mehr als eine bloß ihnen eigenthümliche, ihr Inhalt wurde als wahrhaft allgemeine, als Weltreligion angesehen, wie Cicero[1] von Eleusis sagt, oder vielmehr aus einem älteren Dichter anführt: Eleusis sancta et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae. Die Götter der Mysterien waren allerdings als die allgemeinen und höchsten Ursachen und demnach auch als Inhalt der höchsten und wahrhaft allgemeinen Religion erkannt.

Die beschränkteste Ansicht außer der zuerst erwähnten bloß physi-

[1] De nat. Deor. I, 42.

kalischen wäre als Inhalt der Mysterien eine bloße Moral sich zu denken. Eine Moral enthielten sie freilich, aber so wie jede tiefe, die Seele zurechtstellende, zu sich selbst bringende Lehre stets auch von moralischer Wirkung ist. Ideen der Moral waren außer den Mysterien zu allgemein verbreitet, als daß sie bloß mit solchen auch nur eine kurze Zeit sich hätten behaupten können. Sie hätten wenigstens von dem Augenblick an aufhören müssen, als Philosophen öffentlich ganz analoge moralische Lehren vortrugen. Man muß überhaupt sich immer zuerst die Frage aufwerfen: welche Quellen konnten die Mysterien haben, die nicht — auch — der Philosophie zugänglich waren? Denn solche Quellen mußten sie haben, um sich auch im Zeitalter der schon mächtig entwickelten Philosophie, in Zeitaltern, die schon einen Sokrates, einen Platon und Aristoteles kannten, in ihrem Werth zu behaupten.

Wenn man indeß nun auch ausspricht, daß die Bedeutung der Mysterien eine rein religiöse war, muß man sich hüten, diese Erklärung wieder auf einzelne Dogmen, z. B. etwa auf das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele zu beschränken. Zum Theil würde davon dasselbe gelten, was so eben von den Ideen der Moral bemerkt worden. In welchem Grade die Seelenunsterblichkeit, und nicht nur diese im Allgemeinen, sondern der Zustand des künftigen Lebens zu einer Zeit, wo die Mysterien noch in hohem Ansehn standen, Gegenstand philosophischer Forschung geworden war, würde schon allein der platonische Phädon beweisen. Die Mysterien stimmten hinsichtlich der Fortdauer nach dem Tode überhaupt, hinsichtlich der Strafen, die dort den Ruchlosen erwarten (in einer Stelle der platonischen Gesetze[1] wird dieß ausdrücklich als Lehre der Mysterien angeführt), so wie hinsichtlich der Belohnungen der Frommen mit den Lehren der Philosophie überein. Die Seligkeit, welche die Eingeweihten in den Lehren der Mysterien empfanden, wurde als ein Vorbild der künftigen Seligkeit ausdrücklich erklärt. Diese Seligkeit bestand, wie gezeigt, vorzüglich in der Befreiung von dem Bande der Materie, die Strafe zum Theil auch, wie es scheint, in der Rückkehr in die materielle Welt, oder dem Nichtlos-

[1] IX, p. 870. D. E.

kommen von derselben, wie aus der angeführten platonischen Stelle zu schließen, wo gesagt ist, daß nach der Ueberlieferung in den Mysterien der, welcher eine Blutschuld auf sich geladen, auf die Erde zurückkehren müsse, um dort Gleiches zu erdulden. Die Einweihung in die Mysterien, zu denen keiner Zugang fand, auf dem vorsätzliche Blutschuld lag — Beichte in Samothrake — wurde als das sicherste Mittel angesehen, auch in der Unterwelt selig zu leben. Die Mysterien nahmen gleichsam voraus, was kein Aug gesehen, kein Ohr gehört, was nur diejenigen sehen, welche sterben. Nach dem pseudo-platonischen Axiochos[1] war den Eingeweihten dort der Vorsitz, die *προεδρία*, bestimmt, ja die Meinung, daß durch die Mysterien allein die Furcht vor dem Tode vollkommen beschwichtigt werde, war so allgemein, daß in dem eben genannten Gespräch sogar von Herakles und Dionysos (der dabei noch als Mittelwesen, nicht als Gott, gedacht wird) gesagt ist: ihre Kühnheit, in die Unterwelt hinabzusteigen, haben sie nur durch die eleusinischen Weihen erhalten. Indeß auch diese Lehre von dem Zustand nach dem Tode war in den Mysterien nur Corollarium der allgemeinen Lehre, und sie war eben darum eines positiveren Inhalts als die bloß rationale der Philosophen. Was war denn nun also diese allgemeine Lehre? Antwort: Nichts anderes als die Geschichte des religiösen Bewußtseyns, oder, objektiv ausgedrückt, die Geschichte des Gottes selbst, der aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommenen Vergeistigung sich überwunden und verklärt hat. Der letzte Inhalt der Mysterien ist also allerdings der ganz geistige und zugleich einige Gott (nicht etwa bloß A^3, sondern der, dessen Grund [potentia ultima] das reine Ansich, und der eben darum auch A^3 war). Aber eben dieser vollkommen vergeistigte war zuvor der blind seyende, und nur insofern er durch das blinde Seyn hindurchgegangen, und in diesem alles Nothwendige erduldet hat, endlich von diesem Seyn abgeschieden ist — also nicht unmittelbar, nicht absolut, sondern nur, als der vom Seyn abgeschieden ist — ist er der geistige Gott. Also diese Lehre (von dem geistigen Gott) war in den Mysterien nicht als Lehre, sondern als Geschichte, und

[1] pag. 371 D.

konnte als solche auch nur durch wirkliche Vorgänge dargestellt werden. Ein unzweifelhafter Inhalt der Mysterien war also gewiß diese Darstellung der Leiden des Gottes in seinem Durchgang durch das blinde Seyn.

Da der ganze mythologische Proceß nur auf der successiven Ueberwindung des blind seyenden Gottes oder vielmehr des Gottes als blind seyenden beruht, so waren diese Leiden nicht ein zufälliger, sondern nothwendiger Inhalt der Mysterien, welche, wie wir gleich anfangs gezeigt, nur eben die innere, die esoterische Geschichte der Mythologie selbst seyn konnten, oder in denen die Mythologie nur eben sich selbst bewußt wurde, sich selbst begriff. Die Uebereinstimmung, welche hier zwischen ägyptischen und hellenischen Gebräuchen wahrgenommen wird, ist schon darum nicht zu verwundern, weil im Ganzen ägyptische und griechische Mythologie nur einen und denselben Moment des Bewußtseyns darstellen (das Griechische war eben einmal ägyptisch gewesen, das Aegyptische ein früherer Moment des griechischen Bewußtseyns selbst). Indien, dessen mythologische Bildung eine völlig excentrische ist, hat nichts den ägyptischen und griechischen Lehren Aehnliches aufzuweisen. Es war der unglücklichste Gedanke, griechische Mythologie gerade mit indischer zu vergleichen, aber zwischen ägyptischer und griechischer Religion ist eine natürliche, eine Art von Blutsverwandtschaft unverkennbar; die griechische Bildung nahm das Moment der ägyptischen Mythologie wieder in sich auf[1]. Die Leiden des Osiris (denn nachdem einmal die Einheit des durch die drei Gestalten nur als durch drei Momente hindurchgehenden Gottes erkannt war, so wurden die Leiden als die Leiden des Einen Gottes dargestellt, nicht als Leiden des einzelnen Gottes), die Leiden des Osiris waren in Aegypten ein Theil der öffentlichen und gemeinen Mythologie. Aber auf dem cirkelrunden See zu Sais, in dessen Nähe auch das Grabmal des Osiris zu sehen war, stellten die Aegypter (so berichtet

[1] Es ließe sich namentlich auch die Aehnlichkeit zwischen der griechischen Mysterienlehre mit der Ammonschen Lehre in der Weise hervorheben: Dionysos[1] = dem Gott in der Spannung, Dionysos[2] = dem Gott im Auseinandergehen, Dionysos[3] = dem Gott in der Wiedereinheit. (Vergleiche Philosophie der Mythologie, S. 392. D. H.)

Herodotos[1]), Bilder der Leiden des Gottes dar (*δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ*), die sie, wie er sagt, Mysterien nennen. Herodotos, der die Identität dieser geheimen Feier mit gewissen griechischen Orgien vollkommen einsah, fügt darum hinzu: Obgleich ich größtentheils weiß, worauf diese ägyptischen Mysterien Bezug haben, muß ich doch ein heiliges Stillschweigen darüber beobachten. In Griechenland bemächtigten sich, wie wir gesehen, auch Dichter, aber bloß orphische, die nie eine wahre, allgemeine Gültigkeit erlangten, der Schicksale des Dionysos als eines mythologischen Stoffes, den sie poetisch auf homerische Weise ausführten. Solche orphische Gedichte erhielten indeß, wie gesagt, nie eine große oder allgemeine Verbreitung, sie gingen nur von Hand zu Hand, blieben innerhalb des Kreises der Orphiker selbst, und erhielten erst zu den Zeiten des Plutarchos und Pausanias eine neue Wichtigkeit. Wenn sie diese Leiden als eine Zerreißung durch die Titanen darstellten, so konnte dabei der Gedanke zu Grund liegen, daß der Gott durch das Titanische seiner eignen Natur zu leiden hatte. Denn das Wort *τιτάν* kommt, wie wir früher[2] bemerkt, von *τείνω*, *τιταίνω*, spannen, her. Nun ist aber der erste Dionysos die Ursache aller Spannung, also die Ursache und das Princip alles Titanischen. Es ist insofern nicht undenkbar, daß titanische Mächte und besonders Kronos in den Mysterien selbst als thätig bei den Leiden und dem Tod des Dionysos vorgestellt wurden; der Kronos ist dabei abstrakt gedacht als das den materiellen (sich schon zu materialisiren geneigten) Gott zurückhält, und damit zur Zerreißung bringt. Zagreus verhält sich als dieser schon zum Nachgeben bereite Gott, oder Kronos: Zagreus = Typhon: (dem zerrissenen) Osiris. Vielleicht erwähnt Pausanias in der ohnlängst angeführten Stelle bei Gelegenheit des Onomakritos nur darum des Homeros, um damit anzudeuten, die orphischen Dichter haben die Titanen nicht aus den Mysterien entlehnt, sondern aus Homeros genommen. Wie in Aegypten auf dem See zu Sais, so wurde höchst wahrscheinlich bei den großen Dionysien, welche zu Athen in den Limnais

[1] II, 170. 171.

[2] Philosophie der Mythologie, S. 618. D. H.

gefeiert wurden, die Geschichte des Gottes mit scenischem und tragischem Pomp dargestellt. Die Limnai waren eine Gegend von Athen, die wahrscheinlich von dort befindlichen Teichen oder Weihern den Namen hatte. Es scheint also, daß zu jenen scenischen Darstellungen durchaus eine Wasserfläche erforderlich war. Wir haben früher gesehen, wie Dionysos (der zweite) vor dem wilden Lykurgos sich ins Wasser zurückzieht. Diese Limnai waren ein Theil des ältesten Athens, wie aus Thukydides [1] erhellt, der sagt, vor der Anordnung des Theseus, welcher den an Athen angrenzenden kleinen Städten die eignen Rathsversammlungen und Obrigkeiten genommen, und dadurch sie genöthigt habe, Athen als Mittelpunkt zu erkennen — vor dieser Vergrößerung der Stadt also, sagt Thukydides, habe die Akropolis mit dem unter ihr gegen Mittag gelegenen Theil die Stadt Athen ausgemacht. Dieß beweist er daraus, daß die Tempel theils auf der Akropolis selbst stehen, theils vorzüglich nach der eben erwähnten Gegend der Stadt angelegt seyen. Unter diesen Tempeln nennt er nun auch den des *Διόνυσος ἐν Λίμναις*, in welchem, wie er sagt, zu Ehren des Dionysos die alten Dionysia am zwölften Tage des Anthesterion gefeiert werden. Demnach gehörte dieser Tempel zu dem ältesten Theile der Stadt, und gehört unstreitig auch die dort begangene Feier in die älteste Zeit Athens. Thukydides nennt sie ausdrücklich die alten Dionysien (ihr Gegenstand war auch der älteste Dionysos). Sie nebst den am lernäischen See, ebenfalls bei Nacht gefeierten [2], zeigen das Gepräge der ältesten und dunkelsten Zeit des griechischen Bewußtseyns. Sie scheinen noch unmittelbar aus dem mythologischen Proceß — nämlich als Produkt der anfangenden Krisis desselben — hervorgegangen. Die Eleusinien, von denen sie getrennt und verschieden waren, gehören schon einer späteren und höher gebildeten Zeit (wie einem späteren und höheren Moment der Mythologie) an. An diesen haben offenbar jene *σοφισταί* Antheil, von denen Herodotos sagt, daß sie die Dionysosidee größer ausgesprochen oder an den Tag gebracht. Die Vorstellung von dem Tod des ersten, des ältesten Gottes schreibt

[1] II, 15.

[2] Pausanias II, 37. Clemens Alex. Protrept., p. 22.

sich von dem ersten Eindruck, von dem frühesten Erschrecken über den Untergang des realen Princips her. Wie tief nothwendig diese Vorstellung war, zeigt sich durch eine andere in das dunkelste Alterthum zurückgehende religiöse Ueberlieferung. An die Stelle des dreifachen Dionysos traten in der völlig parallelen Formation der etruskischen Götterlehre die drei Kabiren-Brüder, von denen ein *ἱερὸς λόγος* (eine heilige Ueberlieferung) erzählte, daß zwei von ihnen gemeinschaftlich den dritten erschlagen[1]. Sainte Croix, und ihm folgt auch hier Creuzer, setzt von seinem Eignen hinzu: sie haben den jüngsten erschlagen. Davon steht aber in den Texten, aus denen wir diese Ueberlieferung kennen, nicht ein Wort. Es heißt nur, zwei der Brüder haben den dritten erschlagen. Der dritte bedeutet aber hier nicht den dritten dem Alter nach, so wenig, als wenn z. B. erzählt wird, zwei Brüder haben bei der Erbtheilung den dritten übervortheilt, daraus folgt, daß dieser dritte der jüngste ist. Der dritte, den die beiden Kabiren-Brüder erschlagen, ist offenbar der älteste, er ist in der Sprache der andern — der hellenischen — Ueberlieferung Zagreus, der dem zweiten und dritten Dionysos erliegt. — In der Erzählung liegt nichts, was nicht die Auslegung erlaubte, nach welcher der, der den blutigen Tod erleidet, der älteste ist. Aber diese Ansicht wird noch bestätigt dadurch, daß die beiden Brüder zugleich die männlichen Theile des erschlagenen Bruders in einer heiligen Kiste verwahren, die sie nach Tyrrhenien bringen. Immer ist es der vorhergehende Gott, der von dem folgenden, der ältere, der von dem jüngeren entmannt wird. In Thessalonich wurde dieser dritte, wie Julius Firmicus erzählt, mit blutigen Händen angebetet zur Erinnerung an seinen blutigen Tod. Hier haben wir nun ganz dieselbe Vorstellung, wie in der Leidensgeschichte des Zagreus, nur in ihrer rohesten, aber gewiß sehr alten Gestalt. — Diese Tragödie, die in Athen zum Mysterium sich ausgebildet und abgeschlossen hatte, wurde anderwärts, wie es scheint, in Griechenland öffentlich aufgeführt, jedoch in der Art symbolisch, daß die Leiden des Gottes nicht als solche, was man öffentlich nicht wagte, sondern als Leiden eines Menschen dargestellt wurden.

[1] Clem. Protrept., p. 16.

Herodotos erzählt wenigstens, daß die Einwohner von Sikyon in früherer Zeit das Andenken und die Leiden ihres Königs Adrastos mit tragischen Chören gefeiert haben [1], den Dionysos dagegen haben sie nicht verehrt. Offenbar ist also Adrastos hier an die Stelle des leidenden Gottes getreten, wie auch daraus erhellt, daß, wie Herodotos hinzufügt, später alsdann Kleisthenes die Chöre, mit denen Adrastos war gefeiert worden, dem Dionysos gab. Der Name Adrastos selbst aber, den ich für keinen historischen halten kann, ist so gewählt, daß er die ursprüngliche Vorstellung durchschimmern läßt. Er erinnert an den Namen Adrasteia, der der Nemesis beigelegt wurde. Nemesis sollte diesen Namen von Adrastos erhalten haben. Dieß ist, wie schon früher [2] erwähnt, spätere Deutung. Mag man nun unter Adrasteia die Unentfliehbare, Unvermeidliche verstehen, wie gewöhnlich, so ist *Ἄδραστος* der passende Name für den Gott, der eigentlich nicht wollend gesetzt wird, der in der That nur der unvermeidliche, nur die conditio sine qua non des Processes ist. Versteht man unter *Ἀδράστεια* die Macht, welche das Ungeschehene (*τὸ ἄδραστον*), was eben darum aber eigentlich nicht geschehen sollte (diese Bedeutung liegt auch oft in dem *α* privativum, wie z. B. wenn man sagt *ἀβίωτος βίος*), so würde Adrastos der Nichtseynsollende, die verhängnißvolle, fatale, finistre Persönlichkeit bedeuten. Eine solche ist aber der Gott, dem unterzugehen bestimmt ist, solang er der reale ist. Es ist nichts Ungewöhnliches, daß die göttliche Geschichte, wo sie nicht zum Mysterium sich ausbildete, in eine menschliche verwandelt wurde, sey es aus Scheu, Götter als leidend zu zeigen, oder zum Theil auch um die Leere der ältesten Geschichte auszufüllen. So ist die Geschichte von Remus, Romulus und Numa, mit der die Historie Roms beginnt, offenbar, wie ich schon früher [3] erklärte, nichts anderes als die ins Menschliche herabgesetzte Geschichte der drei Kabiren-Brüder. Remus ist offenbar der ältere (nach der

[1] *τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον.* Lib. V, 67. Vergl. hiezu Creuzer a. a. O. I, 306 Anm.

[2] Philosophie der Mythologie, S. 146. D. H.

[3] Ebendaselbst, S. 609. D. H.

Quantität der ersten Sylbe zu schließen, ist Remus = Removus, der Hemmende, Widerstrebende). Romulus ist als der jüngere schon durch die Diminutivform des Namens bezeichnet.

Also der Hauptinhalt der Mysterien ist allerdings der in seinen drei Potenzen einige und nun (nach aufgehobener Spannung) in allen gleiche geistige Gott, aber diese Geistigkeit des Gottes konnte nicht abstrakt, sie konnte nur als ein Abscheiden von dem Seyn dargestellt werden. Der Inhalt der scenischen Darstellung mußte also die Thaten, die Leiden und endlich der Tod des Gottes seyn. Auf keinen Fall konnte daher das eigentliche Geheimniß ein sogenannter geläuterter Theismus seyn, worunter man zu unserer Zeit einen von allem Geschichtlichen losgerissenen, rein rationellen versteht. Etwas mußte in den Mysterien seyn, das aushielt, dessen Anziehungskraft nicht geschwächt, das auch mit zunehmender Cultur nicht gemein wurde; dieß konnte nur wirkliche Geschichte seyn, nicht Lehren einer bloß sogenannten allgemeinen Religion, welche die Mysterien im besten Falle mit den Schulen der Philosophen gemein gehabt hätten. Wodurch sie, auch nachdem die Philosophie längst erwacht war und die lebhafteste Theilnahme in Griechenland erhalten hatte, von den Schulen der Philosophen sich fortwährend unterschieden, war eben das Geschichtliche in ihnen, das sich von einem Urereigniß, von einem Urvorfall herschrieb. Hierin, daß ich nach meiner ganzen Theorie den geschichtlichen Charakter und Inhalt der Mysterienlehre festzuhalten vermag, liegt der Unterschied meiner Theorie von allen älteren und neueren philosophischen Deutungen, besonders aber von denen der Neuplatoniker, welche, wie ich oft bemerkt, von denjenigen am häufigsten citirt werden, welche sie am wenigsten kennen. Nach unserer Erklärung ist in den Mysterien alles Faktum, alles beruht auf einem ersten bis in sein Ende wie in einer Tragödie fortgeführten Ereigniß. Bei den Neuplatonikern ist alles Reflexion und Lehrsatz, bei uns alles die Sache selbst. Persephone bedeutet uns nicht bloß, sondern ist das Princip selbst, für das wir sie ausgeben, ein wirklich existirendes Wesen, und eben dieß gilt von allen andern Göttern. Nun hören Sie dagegen die Erklärung der Neuplatoniker. Nach ihnen ist die Persephone selbst nichts Existirendes, wenigstens nichts

Bestimmtes, Individuelles, sondern die menschliche Seele überhaupt; ihre Entführung durch den Hades ist eine Vorstellung von dem Herabsteigen der Seele, wenn diese, die oberen Regionen verlassend, sich in das Reich der Materie stürzt und sich mit dem Körper vereinigt. Persephone ist nicht wirkliche Königin der Todten, unter diesen Todten sind vielmehr die todten und leblosen Dinge der Natur zu verstehen, welche sie beseelt, Aides raubt sie nur, damit auch *τὰ ἔσχατα τῆς φύσεως*, die untersten Theile der materiellen Welt nicht ohne Beseelung seyen. Dieß sind also bloße allegorische Erklärungen, indeß die Eigenthümlichkeit meiner Erklärung eben diese ist, in den Mysterien ebensowohl als in den Vorstellungen der Mythologie die durchgängige Eigentlichkeit zu behaupten.

Insbesondere ist es nun auch nach unserer Ansicht nicht möglich, unter dem eigentlichen Geheimniß der Mysterien einen Monotheismus zu denken (wie seit Warburton), einen Monotheismus in jenem abstrakten und negativen Sinn, in welchem dieß Wort heutzutag allein genommen wird — im abstrakten Sinn, wo er nämlich ein absolut ungeschichtlicher ist — die Einheit des Gottes, welche in den Mysterien gelehrt wurde, war eine geschichtlich vermittelte — im negativen Sinn, wo dieser Begriff den Polytheismus nicht überwunden enthält, sondern nur von sich ausschließt. Als geschichtlich vermittelte, durch eine Vielheit hindurchgegangene konnte die in den Mysterien gelehrte Einheit nicht eine dem Polytheismus absolut entgegengesetzte seyn, sie hatte diesen vielmehr zur Voraussetzung. Zu verschiedenen Zeiten, hauptsächlich seit des englischen Bischofs Warburton Buch über die göttliche Sendung Mosis, wurde angenommen, das eigentliche Geheimniß der Mysterien habe in der Lehre von der Einheit Gottes bestanden, dabei habe man Eingeweihten, wenigstens der höchsten Stufen, vertraut, daß die mythologischen Götter nur menschliche Erfindungen, und entweder nur vergötterte Menschen nach der euemeristischen Erklärung oder nach der anderen, noch frostigeren Deutung nur Personificationen von Naturkräften seyen. Diese Meinung würde scheinbar zwar erklären, warum die Mysterien Mysterien waren, d. h. warum auf dem eigentlichen

Inhalt derselben ein so großes Geheimniß ruhte. Unbegreiflich aber bliebe, wie neben und mit diesen geheimen Aufklärungsanstalten, wofür man die Mysterien nimmt, der öffentliche, der mythologische Götterglaube so lange Zeit hätte bestehen können. Nach dem sonst bekannten Gang menschlicher Dinge darf man behaupten, daß in kurzer Zeit eins von beiden, entweder der öffentliche Götterglaube, oder die Mysterien von der Oberfläche Griechenlands verschwunden wären, während sie, wenn man auch nur von der Zeit der wahrscheinlich letzten Ausbildung der Mysterien an rechnen will, wenigstens 500 Jahre nebeneinander bestanden, ohne daß eines das andere aufhob, oder auch nur, wie es scheint, gefährdete [1].

In einem bloß negativen, den Polytheismus nicht überwunden enthaltenden, sondern nur ausschließenden Monotheismus, konnten die Lehren der Mysterien nicht bestehen. Auch nicht durch einen solchen Monotheismus hat das Christenthum über das Heidenthum gesiegt. Wenn in den Mysterien ein Monotheismus gelehrt wurde, so konnte es nur ein solcher seyn, der die Vielheit selbst als Weg zu sich erkannte und sie eben darum stehen ließ. Die Entstehung der Göttervielheit war nur der Untergang des real- oder substantiell-Einen; mit dem untergehenden real-Einen ging aber der geistig-Eine, der freie Gott auf. Monotheismus war also nur insofern Inhalt der Mysterien, als in ihnen die Göttergeschichte zur Geschichte des Gottes wurde, wodurch, anstatt zur Fabel oder als Fabel erklärt zu werden, die Göttergeschichte vielmehr zur Wahrheit wurde. Sie hatte ihre Wahrheit eben in der Geschichte des Gottes, welche in den Mysterien dargestellt war. Was äußerlich als Geschichte der Götter erschien, war innerlich nur die Geschichte des durch verschiedene Momente hindurchgegangenen Gottes.

Von dieser Geschichte des Gottes leitete sich dann erst auch alles andere her, was in den Mysterien gelehrt wurde. In dieser war zugleich die Sitten-, war zugleich die Unsterblichkeitslehre mitgegeben. Alles, was das menschliche Leben Schmerzliches und schwer Ueberwindliches hat, hatte auch der Gott bestanden; daher sagte man: kein Eingeweihter ist

[1] Vergl. Gottheiten von Samothrake, S. 28. D. H.

betrübt[1]. Denn wer konnte noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schicksal des Ganzen und den unausweichlichen Weg gesehen, den der Gott selbst wandelte — zur Herrlichkeit, und was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie durch Mitleid und Furcht, die sie nämlich in einem großen und erhabenen Sinn erregt, von eben diesen Leidenschaften (wie sie nämlich die Menschen in Bezug auf sich selbst und ihre persönlichen Schicksale empfinden) reinige und befreie, eben dieses konnte in noch höherem Maß von den Mysterien gesagt werden, wo dargestellte Götterleiden über alles Mitleid und über alle Furcht vor Menschlichem erhoben. Gleichwie unleugbar ist, daß die griechische Tragödie selbst nur aus jenen tragischen Chören hervorgegangen ist, in denen die Leiden des Dionysos besungen wurden — was auch daraus erhellt, daß die tragische Schaubühne fortwährend unter dem besonderen Schutz des Dionysos stand, daß die Aufführung der großen Tragödien an den Dionysos-Mysterien stattfand — wie also die griechische Tragödie selbst den Mysterien ihren Ursprung verdankte, so ist wohl möglich, daß Aristoteles durch die Wirkung, welche die Mysterien ausübten, auf die Behauptung einer ähnlichen Wirkung der Tragödie geführt wurde, wie er denn in der früher angeführten Stelle[2] von den zur Beschauung der Orgien vorbereiteten Gesängen dasselbe Bild einer Reinigung wie von der Tragödie gebraucht, indem er sagt: diese Gesänge wirken als eine *κάθαρσις*.

Durch das bisher Vorgetragene glaube ich nun umfaßt zu haben, was immer, nach den Angaben der Alten, in den Mysterien gelehrt oder dargestellt wurde. Aber mit allem dem bleibt immer etwas unerklärt — ein Umstand, den man einen äußeren nennen kann, der aber doch unmittelbar eine gewisse Beschaffenheit des Innern voraussetzt, der Umstand des formell absoluten Geheimnisses, in dem die Mysterien wirklich bewahrt wurden. Freilich enthielten sie das Esoterische der Mythologie, aber doch nur in dem Sinne, wie man auch exoterische und esoterische

[1] *Οὐδεὶς μυούμενος ὀδύρεται.* Siehe die Nachweisungen bei Creuzer IV, 507, Anm.

[2] Pol., p. 229, 6; cf. p. 228, 24 (ed. Sylburg).

Vorträge der Philosophie unterscheidet, ohne daß darum auf diesen auch ein unverbrüchliches äußeres Geheimniß ruhte. Die Mysterien enthielten das Geheimniß der Mythologie, aber man sieht nicht, warum sie selbst deßhalb ein absolutes Geheimniß waren, man sieht es um so weniger, als z. B. der Raub der Persephone, ihre Vermählung mit Hades, das Zürnen und die Versöhnung der Demeter, als dieß alles auch öffentlich besungen wurde, ausführlich z. B. in dem bekannten, homerisch genannten Hymnus. Jene geistigen, bloß intelligibeln Götter, die wir die verursachenden genannt haben, waren im Allgemeinen jedem bekannt, ja sie waren auch als solche, als Dii potes, als solche, die reine Potenzen sind (im Gegensatz der concreten Götter), als Consentes, als die unauflöslich Vereinigten genannt[1]. Die drei Dionyse im Besondern waren zwar Götter der Mysterien, aber an sich keineswegs unbekannt; jeder z. B. kannte den Jakchosgesang, wenn er aus der Ferne ertönte, selbst auf der Schaubühne z. B. in seinen Komödien scheute sich Aristophanes nicht, Gesänge der Eingeweihten hören zu lassen, und der berühmte Chor des Sophokles in der Antigone feiert verständlich genug Dionysos, der Semele Sohn, und Jakchos als Einen Gott. Wo ist denn nun also das Geheimniß? So waren auch beide, Jakchos und Kore, Gegenstand unzähliger bildlicher Darstellungen. Aber selbst, was man für das Geheimste halten konnte, die Leiden und der Tod des Gottes, selbst dieß, wie wir aus der früher angeführten Stelle des Plutarch gesehen, konnte jeder nach Lust besungen hören, wenn auch nur in Gedichten der Orphiker, wie es wahrscheinlich ist, aber diese Orphiker wurden darum nicht verfolgt. Von der andern Seite, welch ein Haß erhob sich gegen den Liebling der Athener, Alkibiades, als man ihm die in einer Nacht bis auf eine durch ganz Athen umgestürzten Hermen Schuld gab, eigentlich aber, weil er in seinem Hause Mysterien gefeiert haben sollte; und als Aeschylos — wir wissen nicht was, aber — irgend etwas, was das eigentliche Geheimniß der Mysterien zu offenbaren schien, unvorsichtig berührt hatte, konnte ihn vor

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 609 und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 293. D. H.

der unmittelbar ausbrechenden Wuth des Volks nur die Zuflucht schützen, die er zu dem Altar des Dionysos nahm in der Orchestra — ein solcher Volkssturm setzt ein sehr bestimmtes Volksgefühl, und also auch ein sehr bestimmtes Geheimniß voraus — er mußte es als Glück betrachten, vor den Areopag gestellt zu werden, wo ihn nicht seine in der Schlacht bei Marathon bewiesene Tapferkeit, nicht seines Bruders eben daselbst davongetragenen Wunden, sondern nur die Erklärung rettete, daß er niemals eingeweiht gewesen. Zwar der schon einigemal angeführte Gelehrte, der den Mysterien nichts zugestehen will, was irgend des Verschweigens oder des Aussagens werth gewesen wäre, meint, Aeschylos hätte nur irgend einen mystischen Chortanz auf die Bühne gebracht, wie Schiller und Zacharias Werner non minore invidia, jener die Beichte und Communion, dieser, ich weiß nicht was, auf die Bühne gebracht haben. Von einem Sagen, von Worten sey dabei gar nicht die Rede gewesen. So Lobeck [1]. Und doch sagt in der von ihm selbst angeführten Stelle Clemens von Alexandrien: *τὰ μυστικὰ ἐπὶ σκηνῆς ἐξειπών*, und der Scholiast des Aristoteles, Eustratios, der denselben Vorfall erwähnt, sagt, Aeschylos habe diesen Volksunwillen erregt, weil er *περὶ Δήμητρος λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἅπτεσθαι ἔοικε*, weil er von Demeter redend das höchste Geheimniß der Mysterien vorwitzig zu berühren schien [2].

Todesstrafe stand auf der Profanation, d. h. auf der Veröffentlichung der Mysterien; ja dieß genügte nicht, sie wurde durch Confiscation der Güter geschärft, und auch dieß schien nicht genug; selbst durch Inschriften auf Tafeln von Erz wurde das Andenken eines solchen Frevlers noch dem Fluch der Nachwelt überliefert, und mit außerordentlichem Argwohn wachte, wenigstens bis zur Unterjochung durch die Römer, das athenische Volk über der Ausführung dieser Gesetze. Aber noch Horaz [3] sagt:

— — Vetabo, qui Cereris sacrum
Volgarit arcanae, sub isdem

[1] Aglaopham. p. 82. 83.
[2] Zur letzteren Stelle vergl. Creuzer IV, 517, Anm.
[3] Carm. Lib. III, Od. II.

Sit trabibus, fragilemve mecum
Solvat phaselon.

Isokrates in einer seiner Reden sagt, die Stadt sey, in dem, was sich auf die Götter beziehe, am meisten erzürnt gewesen, wenn jemand gegen die Mysterien zu sündigen geschienen, in allem andern aber, wenn jemand den $\delta\tilde{\eta}\mu o\varsigma$, d. h. die demokratische Verfassung, aufzulösen gewagt haben würde. Jenes also war höchstes Staatsverbrechen. Dieß alles verhindert nicht, daß Sachen, Personen, Handlungen, Gebräuche, ja selbst einige Worte der Mysterien überall erwähnt werden. Platon fürchtet nicht, der Entweihung angeklagt zu werden, wenn er jene Sentenz aus der Mysterienlehre anführt, daß die Uneingeweihten in der Unterwelt im Schlamm liegen werden, die Eingeweihten aber mit den Göttern wohnen. Mehrere Kirchenväter, z. B. Clemens von Alexandrien, sind über Vorgänge, Sprüche, Worte der Mysterien sehr wohl unterrichtet, und doch läßt sich nicht beweisen, daß ihre Wissenschaft von wirklicher Einweihung sich herschreibt. Das alles also, was wir bisher unter dem Namen der Mysterienlehre kennen gelernt, war freilich Geheimlehre, inwiefern es eben nur in den Mysterien überliefert worden, aber es erklärt das strenge Geheimniß der Mysterien selbst nicht. Irgend etwas mußte in diesen seyn, das absolut verhinderte, daß sie je öffentlich werden konnten. Dieses eigentliche Geheimniß ist nirgends ausgesprochen. Etwas daher mußten die Mysterien immerhin enthalten, das im Gegensatz, ja im Widerspruch mit dem öffentlichen System, mit dem öffentlichen Götterglauben war, denn sonst brauchten sie ja nicht Mysterien zu seyn. Von der andern Seite konnten die Mysterien auch nicht etwas enthalten, das den öffentlichen Glauben unmittelbar und geradezu aufhob, denn sonst konnten sie nicht neben und mit demselben bestehen. Widerspruch und nicht Widerspruch, dieß scheint selbst der höchste Widerspruch. Oder umgekehrt ausgedrückt: etwas mußte in den Mysterien seyn, das sich mit dem öffentlichen System vertrug, und das doch nicht an seine Stelle treten konnte. Das erste (daß es sich mit dem bestehenden Götterglauben vertrug) ist nothwendig, weil es sonst nicht mit ihm coexistiren konnte, das andere, weil es sonst selbst öffentlich wurde, und seinerseits

den Götterglauben verdrängte. Wie läßt sich nun dieser Widerspruch ausgleichen?

Wir haben früher zwar die Lehre von dem dreifachen Dionysos auseinandergesetzt, und, wie ich glaube, sie unwidersprechlich nachgewiesen; aber wir haben dabei eine Seite, wenn nicht übersehen, doch nicht ausdrücklich hervorgehoben. Freilich waren die drei Potenzen als die drei Momente eines und desselben Gottes im letzten Bewußtseyn vereinigt und soweit in diesem Bewußtseyn *simultane*, zugleich gesetzte Potenzen. Dadurch war aber ihr Verhältniß als *successiver* Potenzen nicht aufgehoben. Der eine Dionysos wurde sogar ausdrücklich der älteste, der andere der jüngste und am spätesten geborene genannt. Aber nicht nur dieß; sondern es war auch wohl möglich, daß jenes *Zugleichseyns* ohnerachtet — *in* diesem Zugleichseyn selbst — der erste Dionysos als Potenz, als Herrscher einer vergangenen Zeit, der zweite Dionysos als Potenz oder Herrscher der Gegenwart, der dritte Dionysos als Potenz oder als Herrscher einer zukünftigen Zeit gedacht wurde. Unvermeidlich war in den Mysterien der Gedanke einer Vergangenheit, mit ihm auch der Gedanke einer Gegenwart und einer Zukunft. Daß die Herrschaft des wilden, des unholden Dionysos als Vergangenheit, als Herrschaft einer früheren, jetzt nicht mehr seyenden Zeit gedacht wurde, war nothwendig. Aber die Gegenwart gehört ebenso nothwendig dem zweiten Dionysos. Denn die Gegenwart ist von der äußeren, materiellen, Göttervielheit erfüllt, welche eigentlich die Schöpfung dieses Dionysos ist (ich muß noch einmal[1] an das Bild des Polykleitos aus der gebildetsten und bewußtesten Zeit Griechenlands erinnern, das entweder den Zeus, das Haupt der materiellen Göttervielheit, mit Attributen des Dionysos, oder den Dionysos mit Attributen des Zeus darstellte). Die Gegenwart, als solche, gehörte also dem zweiten Dionysos. Der dritte Dionysos *war* zwar auch in jenem esoterischen Bewußtseyn, aber er konnte in ihm nur als Gott der Zukunft, nur als künftiger, nicht als *gegenwärtiger* Herrscher seyn. Damit aber, daß der dritte Dionysos als noch nicht *herrschender*, als erst zukünftiger Herrscher bestimmt war, damit war zugleich der

[1] Siehe Philosophie der Mythologie, S. 642. D. H.

Gedanke gegeben, auch dem zweiten Dionysos, und eben darum auch der nur *mit* und *in* ihm gegebenen und zugleich mit ihm gesetzten Götterwelt — auch dem zweiten Dionysos und der mit ihm und durch ihn bestehenden Götterwelt sey bestimmt in die Vergangenheit zurückzutreten und gegen den rein geistigen Gott als letzten Herrscher zu verschwinden. Schon sah das Bewußtseyn eine ältere Götterwelt, die vordionysische, die Welt der Titanen, in die Finsternisse des Tartaros hinabsteigen; wie glaublich, daß auch diese dionysische Götterwelt zugleich mit dem Gott verschwand, der selbst nicht der letzte war und als Herrscher der Gegenwart eben damit selbst eine Zukunft außer sich hatte!

Diese Lehre von einem noch bevorstehenden *dritten* Weltherrscher und einer mit ihm kommenden geistigen Religion, *welche das Bewußtseyn von dem Resultat des mythologischen Processes erst völlig befreite* — diese Lehre *vertrug* sich *nur* mit dem öffentlichen System, mit dem System des öffentlichen Götterglaubens, weil sie dieses als System der *Gegenwart* anerkannte, und nicht daran denken konnte, es zu verdrängen, oder sich selbst an seine Stelle zu setzen, weil sie sich selbst ausdrücklich *nur* als System der Zukunft, als System einer noch bevorstehenden Zeit betrachtete.

Dieses Zukünftige also war es, was den Mund der Eingeweihten verschloß, dessen Wissen man gern sogar vor sich selbst geheim gehalten und den *jetzt* herrschenden Göttern verborgen hätte[1], was man höchstens dem Auge durch bildliche Darstellungen zu zeigen, nicht dem Ohre durch Worte zu vertrauen wagte, daher das bloße Schauen, das *ὀπεῖν*, das bloße Zeigen, *δεικνύναι*, in den Mysterien, daher der höchsten Feierlichkeiten bloß nächtliche Begehung. Hierin, in dieser nächtlichen Feier ihres höchsten Geheimnisses einer noch nicht *seyenden*, erst *zukünftigen* Religion, verhielten sich die Mysterien ganz wie später die unterdrückte, die verfolgte, insofern auch noch zukünftige Kirche, welche die Orgien ihrer Religion (Kirchenväter selbst brauchen diesen Ausdruck von den Mysterien des Christenthums) nur nächtlicher Weile in unter-

[1] Macrob. Sat. (1, 7) sagt: Occultas et manantes ex meri veri fonte rationes *ne in ipsis quidem sacris* enarrare fas fuisse.

x Unmittelbarkeit war vielmehr Bedingung (der Möglichkeit des Eintretens inneren Schauens. (Vergl. ... Phänomene)

irdischen Gemächern und Katakomben zu feiern wagte. Heraustretend aus dieser nächtlichen Entzückung und dem Licht des Tages wiedergegeben, mußten die Eingeweihten um so mehr und gleichsam um so zärtlicher sich wieder den Göttern der Gegenwart, des noch lichten Tages, zuwenden, so daß die Mysterien, anstatt die diesen Göttern geweihte Verehrung und Anhänglichkeit zu schwächen, diese vielmehr noch erhöhten. Sie sehen selbst, wie diese Vorstellung alle Schwierigkeiten löst, ja noch manches außerdem begreiflich macht, nämlich selbst diese Anhänglichkeit an Götter, über welche der freie Geist des Hellenenvolks (nicht einmal bloß der Denker) auf jeden Fall doch hinaussehend gedacht werden muß. Dieses Geheimniß war nun auch allein von einer Art, daß es, laut geworden und ausgesprochen, jenes allgemeine Erschrecken und Entsetzen hervorbringen konnte, dem nur der Tod des Schuldigen und eine ewige Verwünschung seines Andenkens genugthun zu können schien. Weit wahrscheinlicher war es dieses, eine Anspielung auf jene künftige Welt, auf den bevorstehenden Untergang der gegenwärtigen Götter, als irgend ein anderes bei weitem weniger bedeutendes Geheimes (z. B. daß Persephone und Artemis eine und dieselbe seyen, was Herodotos[1] ganz unbefangen von Aeschylos anführt, und wobei er gewiß nicht unterlassen hätte, jenes Volkssturms zu erwähnen, wenn die Berührung dieser Identität dazu Anlaß gegeben hätte, wie Creuzer u. a. meinen), ohne Zweifel war es ein ganz anderes und tieferes Geheimes, auf das Aeschylos anzuspielen geschienen hatte, und was so unmittelbar das Volk gegen ihn empörte. Eine Anspielung auf jene künftige Welt, auf den bevorstehenden Untergang der Götterwelt läßt sich auch von Aeschylos begreifen, wenn man nur bedenkt, welche Worte er[2] dem Prometheus in den Mund gelegt, der mit bitterer Ironie unter anderm dem Chor mitleidiger Okenaiden antwortet:

Fleh', ruf und schmeichle dem, der ewig herrscht;
Ich frage weniger als nichts nach Zeus.
Er walt', er herrsche diese kleine Zeit,

[1] II, 156.
[2] Prometh. 936 ff.

Wie's ihn gelüstet. Lang beherrscht er nicht
Die Götter;

oder wie er[1] dem Diener des Zeus, Hermes, der kommt, ihn dieser Worte wegen zur Rede zu stellen, durch Prometheus antworten läßt:

Hochfahrend, wie's den Götterknechten ziemt,
Ist deine Rede, eiteln Stolzes voll.
Kurz herrscht ihr neuen Herrscher nur, und wähnt,
Daß eure Burg nicht zu bezwingen sey.
Sah ich denn nicht schon zwei Beherrscher draus
Vertrieben? Schmählicher und bald werd' ich
Auch diesen dritten draus vertrieben seh'n.

Wenn diese Worte auch nicht gerade im Sinn der Mysterien gemeint sind, wie hätte Aeschylos solche Worte vor einem Volk wagen dürfen, dessen Bewußtseyn überall nicht über Zeus und seine Götterwelt hinausging?

Die Götter des gemeinen mythologischen Bewußtseyns als Götter der bloßen Gegenwart zu denken, war den Griechen um so weniger schwer, als sie selbst innerhalb der Mythologie vergangene Götter hatten, die doch nicht absolut vergangene waren, sondern nur für die Gegenwart, die eine gewisse Geltung also noch immer hatten. So läßt Sophokles[2] den Oedipus im Augenblick seines Todes (d. h. seines Hinaustretens aus der gegenwärtigen Ordnung der Dinge) Olympos (doch wohl hier = Uranos) und Gäa anrufen.

Auch das Zurückstreben zu den ältesten Religionen, zumal im römischen Reich, verkündigt das Suchen nach der allen Völkern (der ganzen Menschheit) gemeinschaftlichen Religion. Wenn die Gegenwart sich mit der Vergangenheit wieder eint, so ist die Gegenwart als solche überwunden, man hat sich in das Reich allgemeiner Religion erhoben.

[1] Prometh. 952 ff.
[2] Oed. Col. 1654. 1655.

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

In jenem letzten Bewußtseyn, in dem der ganze mythologische Proceß endigte, waren die drei verursachenden Potenzen vereinigt und zugleich gesetzt. Aber dieses Zugleichseyn oder diese Einheit, eben weil sie eine entstandene, erzeugte war, verhinderte nicht die drei Potenzen selbst als successive zu bestimmen, sie zugleich als Anfang, Mittel und Ende zu begreifen. Als Resultat der Vergangenheit, und demnach als unmittelbarer Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseyns blieb zwar in diesem die äußere, exoterische Göttervielheit stehen, aber das esoterische, mit den Ursachen vertraute Bewußtseyn sah über die Gegenwart in die Zukunft hinaus; es sah also auch eine folgende Zeit, in welcher der dritte Dionysos ebenso herrschen würde, wie jetzt der zweite herrschte, eine neue Welt, die mit diesem letzten Herrscher aufgehen, vor der die gegenwärtige selbst erblassen, in eine neue Schattenwelt zurücktreten würde, die man vielleicht mit der großen Götternacht der skandinavischen Lehre, oder noch näher mit den analogen Ideen der tiefsinnigen und schwermüthigen Etrusker vergleichen dürfte.

Mit diesem letzten Gedanken des hellenischen Bewußtseyns, der, je weniger er ausgesprochen wurde, desto tiefer in die Gemüther sich einsenkte, erklärt sich, wie mir scheint, erst die ganze Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters. Ich meine damit insbesondere jenen tieftragischen Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtseyn, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß

all dieser Glanz einst erlöschen, daß diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken und einer höheren, truglosen Klarheit weichen werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die der bildenden Kunst durchzieht, in denen die höchste Anmuth und Lebendigkeit selbst vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daseyns durchdrungen zu seyn und ihre eigne Vergänglichkeit still zu betrauern scheint. Dieser geheime Schmerz verklärt, veredelt und heiligt gleichsam die Schönheit griechischer Bildungen, er ist der Talisman, der auch uns mit so ganz andern Empfindungen begabten, in so völlig andern Begriffen lebende Menschen noch immer unwiderstehlich anzieht. Dieses Tragische, das in die religiösen Empfindungen Griechenlands gemischt ist, leitet sich eben von dieser Mitte her, in welche der Hellene zwischen eine sinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen ist, und eine rein geistige, die ihm nur in der Zukunft gezeigt wurde, gestellt ist. Eben diese Mitte gewährt bei aller Abhängigkeit von einer Religion, die durch eine unbegreifliche Vergangenheit ihm geworden ist, ihm jene unendliche Freiheit, mit der er — keiner dieser zwei Seiten seines religiösen Gesammtbewußtseyns allein unterworfen — bald gegen die mythologische Religion selbst sich richtet und mit freier Ironie sie behandelt, und nicht weniger auch von jener geistigen, nur in geheimen Weihen mitgetheilten Religion sich unabhängig fühlt. Nirgends war weniger religiöser Zwang als in Griechenland. Frei äußert sich der Grieche über die Verhältnisse, über die Eigenschaften, besonders die moralischen seiner Götter; niemand ist zu den Mysterien genöthigt; weder Sokrates, noch Epaminondas gereicht es zum Vorwurf, nicht eingeweiht zu seyn, und nichts wehrt selbst dem den Mysterien Abgeneigten diese Abneigung zu äußern und, wenn nur das eigentliche Geheimniß nicht entweiht wird, über die bekannten Einzelheiten derselben sogar zu spotten. Nur im Angesicht der noch waltenden und gegenwärtigen Götter durfte die zukünftige, absolut befreiende Religion nicht ausgesprochen, nicht gegenüber vom öffentlichen Leben berührt oder geltend gemacht werden; denn dieses und mit ihm die ganze Existenz des Staats beruhte auf der für die

Gegenwart unantastbaren Realität der angenommenen Götter. Aus diesem Grunde wurde die Veröffentlichung des Mysteriengeheimnisses als ein Angriff auf den Staat selbst angesehen.

Es kommt nun aber alles darauf an, ob sich die von uns gemachte Voraussetzung selbst, zwar nicht durch direkte Zeugnisse, denn diese sind unter den angeführten Umständen begreiflicherweise nicht zu erwarten, aber doch durch indirekte Anzeigen der Gewißheit näher bringen lasse.

Das Erste, was hiebei zu untersuchen kommt, ist unstreitig, ob die drei verursachenden Potenzen in der That auch als Weltherrscher gedacht worden. Wäre dieß zu zeigen, so würde wohl von selbst folgen, daß sie als successive Herrscher gedacht wurden. Es liegt schon im Begriff des Herrschers, daß jederzeit nur Einer herrschen kann. Wenn die erste in ihr An-sich, mithin in die Vergangenheit, zurücktritt, so kann ihr in der Herrschaft nur die zweite folgen. Diese ist aber an sich selbst nur eine vermittelnde, sie überwindet die erste nicht, um selbst die Herrschaft an sich zu reißen, sondern um sie der dritten zu geben. Die dritte aber, wenn sie zur Herrschaft gelangt, hat das unterscheidende von der ersten, daß sie die andern nicht ausschließt, sondern unter sich begreift; mit ihr also oder unter ihrer Herrschaft ist zugleich die wahre All-Einheit gesetzt, oder sie ist die herrschende Potenz der wirklich vollendeten, das Bewußtseyn, das sich mit der ersten Spannung dem Proceß öffnet, wieder abschließenden und vollkommen beruhigenden Einheit. Es wird also thatsächlich darauf ankommen, zu zeigen, daß die drei Dionyse wirklich als Weltherrscher gedacht worden. Dafür nun findet sich glücklicherweise der bestimmte Beweis. Es werden nämlich unter den mysteriösen Gottheiten drei zusammen erwähnt, die nicht *θεοί* (das sind auch die andern, auch die materiellen), sondern *Ἄνακες* genannt werden. Einen besondern Namen hat der Grieche gewiß nicht ohne besondern Begriff. Dieses Wort *Ἄνακες* ist nur als ein alterthümlicher Pluralis von *ἄναξ* anzusehen, wie denn eben dieselben von andern auch Anaktes genannt werden. *Ἄναξ* aber ist, wie Sie wissen, der Titel der Könige, der Regenten, wie schon aus Homer bekannt ist. Das Wort wird freilich mehr oder weniger von andern Göttern gebraucht, aber doch

besonders von Zeus, wie in dem bekannten *Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε*, und merkwürdig genug wird Apollon einige Mal schlechthin *ὁ ἄναξ* genannt. Aber es ist eine Trias von Göttern, deren gemeinschaftlicher, aber besonderer Name *Ἄνακες* ist, wie *Κάβειροι* der gemeinschaftliche Name der samothrakischen Gottheiten. Sie werden damit als Regenten schlechthin, also als Weltregenten, als Weltherrscher bezeichnet.

Welche Götter sind es nun, denen dieser Name insbesondere zugeeignet wird? Hören wir darüber zuerst Pausanias, der in der Beschreibung des lokrischen Landes von der berühmten Stadt Amphissa sagt: Es feiern aber auch die Amphissäer eine Weihe (eine *τελετή*), genannt die Weihe der Jünglinge Anaktes. Welcherlei Götter aber die Knaben oder Jünglinge Anaktes seyen, wird nicht von allen gleich erklärt, sondern einige sagen, sie seyen die Dioskuren, andere die Kureten, die aber am meisten davon zu wissen glauben, sagen, sie seyen die Kabiren [1]. Daß im Grunde zwischen diesen verschiedenen Angaben kein Unterschied ist, wissen Sie zum Theil schon. In Ansehung der Dioskuren aber will ich es noch besonders erklären. Dioskuren (*Διὸς κοῦροι*, die Jünglinge oder Knaben des Zeus) heißen die zwei immer zusammen erscheinenden, unzertrennlichen Jünglinge, die auch Castor und Pollux genannt werden; sie sind nur zwei, denn sie sind die zwei Brüder, die den dritten, und zwar den ältesten, verschwinden ließen oder erschlugen; als die jüngeren auch sind sie wie Jünglinge gebildet. Der Begriff der Dioskuren stammt also von dem der Kabiren her, aber sehr früh gingen sie in den Volksglauben über, und verwandelten sich hier in die Heroen Castor und Pollux, wie sie Homeros kennt. Sextus Empirikus sagt: Die Tyndariden Castor und Pollux haben sich in die Ehre, die die Dioskuren von jeher als Götter genossen, eingeschlichen [2]. Wenn aber jemand das Umgekehrte behauptete, daß ursprünglich menschliche Heroen, wie die beiden bei Homeros sind, in der Folge den zwei Kabirenbrüdern gleichgehalten worden, würde ich nicht widersprechen, und lasse dieß als nicht nothwendig zu unserer Entwicklung unentschieden. Genug, daß sie als zwei unzertrennlich

[1] X, 38, cf. II, 22.

[2] Vergl. Creuzer a. a. O. II, pag. 335.

vereinigte, als Kabiren galten, und besonders als *θεοὶ σωτῆρες*, als errettende Götter gedacht wurden, namentlich als Seefahrenden hülfreiche, daher fratres Helenae lucida sidera, denn die sternähnlichen Flämmchen, welche an der Spitze der Mastbäume erscheinen, wenn der Sturm sich legt, und die davon (nämlich von fratribus Helenae) noch heutzutag St. Elensfeuer heißen, wurden ihnen zugeschrieben oder als Erscheinung der Dioskuren betrachtet. Die, welche die Anaktes als Kabiren erklärten, waren allerdings am besten unterrichtet, denn sie gaben ihnen den allgemeinsten und umfassendsten Namen, denn die Dioskuren waren nur zwei von den Kabiren, die Kureten nur die Kabiren in einer gewissen Verrichtung. Die Kureten sind die über Zeus bei seiner Geburt wachenden, ihn beschirmenden, umstehenden, umschließenden Potenzen. Die *Ἄνακες* sind also im Allgemeinen = den verursachenden Göttern, aber die Idee der *Ἄνακες* ist schon eine höhere Form der Kabiren. Daß die Kabiren die Anaktes oder Anakes waren, erhellt auch daraus, daß die, welche in die kabirischen Geheimnisse einweihten, von Clemens von Alexandrien *ἀνακτοτελέσται* genannt werden.

Daß aber namentlich, ja sogar vorzugsweise, die in Eleusis gefeierten Götter *Ἄνακες*, Könige, Regenten genannt wurden, erhellt daraus, daß ein Theil des Tempels zu Eleusis Anaktoron genannt wurde. Plutarch im Leben des Perikles (c. 13) beschreibt den Wiederaufbau des von den Persern verbrannten (Herod. IX, 65) Tempels zu Eleusis und nennt den Tempel im Ganzen *τελεστήριον*, einen Theil desselben aber *Ἀνάκτορον*· Nach Hesychios und Eustathios aber ist Anaktoron oder, wie es sonst auch lautet, Anaktorion, gerade der Name des eigentlichen Heiligthums.

Jedoch die bedeutendste und die wichtigste Stelle über die Anakes, welche uns auch die Namen derselben bringt, ist die berühmte Stelle des Cicero de Natura Deorum III, 21, welche ich wörtlich vorlese: Dioscuri etiam apud Grajos multis modis nominantur. Primi tres (hier also die Dreizahl), qui appellantur Anaces Athenis (also den attischen Mysterien gehörten sie ursprünglich an, und Anaces war der athenische Name) ex Jove, rege antiquissimo et Proserpina

nati, Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. — Cicero geht hiebei von den Dioskuren aus: die ältesten (primi), sagt er, seyen drei. Von diesen dreien unterscheidet er gleich nachher die zwei, welche Söhne des Jupiters und der Leda, Castor und Pollux genannt werden. Die ersten und ältesten aber, sagt er, seyen die drei, welche in Athen Anaces genannt werden, und von Zeus, dem ältesten König, und Proserpina geboren seyen. Die Lesart ist hier zweifelhaft. Mehrere Handschriften haben nur: vom König Zeus. Der „älteste" würde sich darauf beziehen, daß Cicero in dieser Stelle tres Joves unterscheidet, einen ältesten, einen späteren und einen jüngsten. Er würde also sagen, die Anaces seyen Söhne des ältesten, d. h. des bis in die älteste Zeit zurückgedachten Jupiters. Inwiefern die verursachenden Potenzen in der mythologischen Sprache, welche auch die Mysterienlehre noch immer redet, Söhne des Zeus genannt werden, habe ich schon erklärt. Daß die Anaces Söhne der Proserpina genannt sind, macht keine Schwierigkeit, obgleich eigentlich nur der erste Dionysos, Zagreus, Sohn der Persephone ist. Da von einer mysteriösen Lehre die Rede ist, so dürfen wir nicht verlangen, daß Cicero gerade auch in allen Nebenbestimmungen völlig genau sey. Der Name Proserpina ist hier hauptsächlich nur, um das hohe Alter dieser Herrscher und das Dunkle ihrer Geburt anzuzeigen. Die Hauptsache ist, daß die Namen genannt sind: Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. Der letzte Name zeigt, in welchem Kreis wir uns mit diesen Namen befinden. — Der berühmte Hellenist Tib. Hemsterhuis hat aus Gründen, deren Bündigkeit mir nicht einleuchtet, vermuthet, statt Tritopatreus müsse Tritopatores gelesen werden, welche Vermuthung auch Creuzer angenommen hat. Dieß „die drei Väter" wäre dann ein anderer Name für die Anaces. Weil aber alsdann nur noch die zwei Namen Eubuleus und Dionysus übrig bleiben würden, während Cicero von drei Anakes spricht, so conjekturirte Hemsterhuis ferner, der Name Zagreus sey ausgefallen. Allein vielmehr ist nicht zu zweifeln, daß Eubuleus eben statt Zagreus gesetzt ist. Ausdrücklich sagt Hesychios, *Εὐβουλεὺς ὁ Ἅιδης*. Auch andere Glossen und anderwärts Vorkommendes beweist, daß Eubuleus der Name des ersten

Dionysos ist, der also hier nicht eingeschaltet zu werden braucht. Denn eben derselbe, welcher als Zagreus der wilde, unbarmherzige ist, ist in seiner Ueberwindung als Hades der wohlwollende (dieß heißt *Εὐβουλεύς*), weitherzige, wie er auch anderwärts genannt wird. Es ist merkwürdig, daß Zagreus hier unter den Anakes den Namen Eubuleus hat. Dieß beweist, daß der Begriff, in dem die drei als Regenten, als Anaces bestimmt sind, die höchste Zusammenfassung ist. Eben darin, daß Zagreus schon Eubuleus ist, liegt die Andeutung der höchsten, der vollendeten Einheit. Von den drei Namen bedeutet also Eubuleus den ersten, Dionysus den zweiten Dionysos, Tritopatreus ist also eben der dritte Dionysos selbst, wie schon der Name anzeigt, durch den also dieser als dritter Regent sogar bezeichnet ist. Wenn nun die drei Dionyse in den attischen Mysterien als drei Herrscher oder Regenten angesehen waren, so folgt von selbst, daß sie auch als successive Herrscher, als Herrscher verschiedener Zeiten gedacht waren. *Ἄναξ* heißt immer nur der oberste Herrscher. Der oberste Herrscher kann aber immer nur Einer seyn. Drei oberste Herrscher in Einer Idee vereinigt, sind also nothwendig drei successive Herrscher. Es stellen sich dadurch die Mysterien überhaupt als der Durchbruch ins Objektive dar, so daß, was bis jetzt nur subjektive Bedeutung fürs Bewußtseyn hatte, zugleich als Weltgeschichte nun erschien.

Sollten nun aber nicht in den eleusinischen Festgebräuchen selbst sich die Anzeigen finden, daß in ihnen wirklich, wie es unserer Voraussetzung nach seyn müßte, der dritte Dionysos, zwar nicht als schon wirklicher, gegenwärtiger, aber doch als zukünftiger Weltherrscher gefeiert worden? Allerdings gibt es solche. Erinnern Sie sich, daß der dritte Dionysos, der Jakchos, als Kind an der Brust der Demeter gezeigt und vorgestellt wurde. Warum als Kind, als Säugling? In keiner andern Absicht, als um ihn als den noch nicht herangewachsenen, noch zukünftigen Weltherrscher zu bezeichnen. In keinem andern Sinn war es, wie schon einmal[1] erwähnt, daß in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneste Zeus als Kind lag, um ihn als

[1] Oben S. 294. Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 681. D. H.

den noch nicht herangewachsenen, aber unausbleiblichen künftigen Weltherrscher zu bezeichnen. So haben wir ja auch den zweiten Dionysos, solang er noch schwach und nicht erstarkt ist, unter der Pflege von Ammen oder in den Armen des ihn freundlich pflegenden Pan gesehen. Diese Symbolik bleibt sich überall gleich: sie findet sich namentlich auch in einem der neuentdeckten Wandgemälde zu Pompeji, dessen Idee aus der schönsten griechischen Zeit sich herschreibt (ich habe die Erklärung desselben zum Gegenstand einer eignen Abhandlung gemacht[1]).

Eine Hauptrolle in den Jakchosprocessionen spielte die mystische Wanne, von der so viele, zum Theil lächerliche Erklärungen gegeben worden, z. B. sie solle bedeuten, daß die Uneingeweihten von den Eingeweihten wie Spreu von den Körnern geschieden werden; nach Servius zu Virgil[2] sollte sie andeuten, der Eingeweihte werde in den Mysterien ebenso gereinigt, wie das Getreide durch die Wanne. Man kann dieses Symbol auch nicht etwa noch auf die Einsetzung des Ackerbaus beziehen, denn Jakchos war der Urheber anderer, höherer und geistigerer Wohlthaten. Aber es ist bekannt, daß das Kind Jakchos selbst in der Wanne getragen wurde, und daß Jakchos selbst von der Wanne auch den Namen *Λικνίτης* hatte. Die Wanne war also die Wiege des auch dadurch als Kind bezeichneten. Wenn Sie mich fragen, warum zu dieser Wiege eine Wanne gewählt worden, so weiß ich in der That darauf nichts zu antworten als: auch Jakchos sollte dadurch als der Fürst des Friedens bezeichnet werden, die Wanne ist ein Bild friedlicher Beschäftigung; zugleich aber sollte dadurch das Unscheinbare seiner Geburt, daß er noch nicht erschien als der er seyn sollte, bezeichnet seyn, und durch eine wunderbar scheinende, im Grunde aber doch natürliche Prolepsis ist die Wanne das, was in Bezug auf eine höhere und viel heiligere Geburt in der Folge die Krippe geworden ist.

Eine andere, sehr gewöhnliche Vorstellung der Kindheit des Jakchos ist, daß er mit Spielwerk umgeben vorgestellt wird, aber dieses Spielwerk deutet auf den künftigen Weltherrscher, die Kugel bedeutet

[1] Abgedruckt als Anhang zur Philosophie der Mythologie. D. H.
[2] Georg. I, 166.

die Weltkugel, das Scepter spricht von selbst. Doch ist schon darin ein Fortschritt wahrzunehmen. Noch mehr wird dieser Fortschritt oder daß das Kind heranwachse und der künftigen Weltherrschaft immer näher komme, dadurch angedeutet, daß am sechsten Tage der Eleusinien (dem festlichsten von allen) Iakchos nun schon als Knabe erschien, der, das Haupt bekränzt mit Myrten (dem Zeichen der friedevollsten Zeit, Gegensatz des kriegerischen Lorbeers und jenes Eichlaubs, das [Gemälde in Pompeji] die wilde Urzeit andeutet), mit feierlichem Gepräng und unter festlichem Zuruf vom Kerameikos nach Eleusis gebracht wurde[1]. Auch durch diesen Zug — dieses Kommen nach Eleusis war er ja eben als der Kommende bezeichnet, und so nehme ich zum Schluß keinen Anstand zu behaupten, daß selbst der Name Eleusis nur das Kommen, die Zukunft, oder um den alten, feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Kunft, den Advent des Gottes bezeichnete. Durch eine bloße Veränderung des Accentes ist das Wort ἔλευσις, das Kommen bedeutet, in das Nomen urbis Ἐλευσίς verwandelt. Ich leugne nicht, daß der Name auch auf die erste Ankunft der Demeter in Eleusis bezogen wurde, gebe aber, da diese nichts Feierliches hatte, zu bedenken, ob dieß nicht bloß die öffentliche Deutung war, die wahre ἔλευσις aber, das Kommen, die Zukunft des Iakchos gemeint war, und so war denn auch der höchste Gegenstand der Mysterien zu Eleusis kein anderer als eben dieses Kommen des Gottes. Daß also Iakchos in diesen als der Herrscher einer künftigen, einer noch bevorstehenden Zeit dargestellt wurde, glaube ich so evident, als es in solchen Sachen nur immer möglich ist, bewiesen zu haben.

Wenn ich in Folge der zuletzt angeführten Thatsache nun als bewiesen annehmen darf, daß die drei Dionyse als successive Weltherrscher gedacht worden sind, so folgt von selbst, daß Iakchos der letzte Herrscher, der Herr einer noch zukünftigen Zeit war. Von den dreien ist eben darum dieser der am meisten mysteriöse. Er fällt über das mythologische Bewußtseyn in einem Sinn hinaus, wie keiner der früheren. Der erste, der überwundene, in sein An-sich zurückgetretene, der insofern

[1] Vergl. Creuzer IV, 528.

= Hades ist, dieser also, inwiefern er als Dionysos gedacht wird, ist freilich auch nicht materieller, sondern rein verursachender Gott, reine Potenz = A'; aber inwiefern er doch ursprünglich materiell war und erst zur reinen Potenz wieder überwunden worden, behält er gleichwohl auch eine Stelle unter den materiellen Göttern, den rein mythologischen, nämlich unter den Kronossöhnen, die mit Zeus hervortreten; aber — hier ist er dann nicht Dionysos; daß Hades = Dionysos ist, gehört immer nur zu dem esoterischen Wissen. Als jener, als materieller Gott, ist er der mythologische Hades, als dieser, als reine Potenz, ist er der Hades der Mysterien. Der andere Gott aber, der zweite Dionysos, bleibt zwar immer reine Ursache, aber er tritt doch in den Kreis der materiellen Götter insofern mit herein, als er die Ursache der Umwendung oder Umwandlung des Einen, d. h. die Ursache der Göttervielheit selbst ist. Insofern ist er, ohne selbst materieller Gott zu seyn, doch nicht ausgeschlossen vom mythologischen Bewußtseyn, vom Bewußtseyn der mythologischen Götter; er spielt auch in dieses herein, wie die Berührung bei Homeros zeigt, wo er in der Vergangenheit als noch schwach, furchtsam und ebenfalls erst heranwachsend und der Pflege bedürftig erscheint. Aber mit der vollendeten Göttervielheit, da ist er erstarkt und erwachsen. Der dritte Dionysos aber wird erst nach jenen materiellen Göttern gesetzt, diese sind in Bezug auf ihn eine Vergangenheit, etwas schon Daseyendes, etwas, das er vorfindet, und das die Gegenwart erfüllt. Indem also der dritte erst jenseits jener Vielheit und nach ihr gesetzt wird, erscheint er schon darum in Bezug auf die schon daseyenden und herangewachsenen als Kind, als der in Bezug auf sie erst kommende, als künftiger. Dieser also kommt in dem mythologischen Bewußtseyn als solchem nicht mehr vor, er fällt über dasselbe hinaus, und gehört allein jenem innern, esoterischen Bewußtseyn an, das eben durch die aus sich hinausgesetzte Göttervielheit sich selbst befreit hat. Deßwegen ist Jakchos vorzugsweise der Dionysos der Mysterien, wie er eben darum auch der eleusinische κατ' ἐξοχήν genannt wird. Nur in den Mysterien wurde die Zeit gezeigt, in welcher dieser dritte nun herrschen würde. Auf jenen sechsten Tag, wo er,

schon zum Knaben herangereift, feierlich nach Eleusis gebracht wurde, auf eben diesen Tag fiel auch die eigentliche Epopteia.

Als Gegenstand der Mysterienfeier ist, wie mir scheint, die Herrschaft oder Herrlichkeit des Jakchos ausdrücklich bezeichnet in dem bekannten Chor der Antigone, wo es am Ende heißt: Erscheine mit den Thyiaden, deinen Begleiterinnen, die nächtlicher Weile in wilder Begeisterung durch Chöre dich feiern als den Herrn Jakchos, *σὲ μαινόμεναι χορεύουσι, τὸν ταμίαν Ἴακχον*[1]. Das Wort *ταμίας* bedeutet zwar insgemein Schaffner, Haushalter, Wirthschafter, aber es wird schon von Homeros auch für den gebraucht, der völlig Herr ist, der schaltet und waltet. So heißt Zeus bei Homer *ταμίης πολέμοιο ἀνθρώπων*, der über den Krieg der Menschen waltende; *ταμίας Κυράνας* heißt bei Pindar der Gebieter, der Herr Kyrenes. Daß hier aber (im Chor des Sophokles) die künftige Herrlichkeit des Jakchos gemeint sey, erhellt daraus, daß das Subjekt, welches in dem Chor angeredet wird, durchaus der thebanische Dionysos ist, so daß jene Worte fast nicht anders erklärt werden können als: sie feiern dich, den thebanischen Dionysos, als den Herrn Jakchos, der du seyn wirst, der du noch nicht bist. Deutlicher sich auszusprechen, war dem Sophokles nicht erlaubt. Daß *ταμίας* hier unbestimmt Herr, Herrscher ist, erhellt auch aus folgendem Umstand. Ein dem Wort *ταμίας* ganz paralleles ist *αἰσυμνήτης*, welches ursprünglich auch heißt: der jedem sein Theil gibt, daher Richter z. B. bei Kampfspielen. Das Zeitwort bedeutet dann aber auch schlechtweg herrschen, z. B. *αἰσυμνᾶν χθονός* bei Euripides: die Erde beherrschen, und Aristoteles[2] nennt die ältesten Könige *αἰσυμνήτας*. Pausanias aber kennt in seiner Beschreibung von Achaia[3] einen Tempel, wo ein in heiliger Lade verschlossenes (geheimes) Bild des Dionysos verehrt, der Gott selbst ein *αἰσυμνήτης* genannt wird. Diesem Gott verdankte jene Gegend, daß ein früher der Artemis gebrachtes jährliches Opfer, wozu ein Knabe und ein Mädchen bestimmt war, auf-

[1] v. 1151. 1152.
[2] Pol. III, 9 (Sylb. p. 87).
[3] VII, 18 ff.

gehört hatte. In derselben Stadt (Paträ) war ein Tempel des Dionysos, in dem drei Bildsäulen des Gottes sich befanden, die am Dionysosfest in den Tempel des Aisymnetes feierlich gebracht wurden — denn der dritte war einer von ihnen, aber zugleich der alle vereinigende, sie unter sich begreifende.

Es ist nun wohl natürlich, daß wir von der Vorstellung, welche die Stifter der Mysterien, und dann eben darum auch die in dieselben Eingeweihten von jener zukünftigen Zeit sich bildeten, daß wir von dieser Vorstellung auch uns einen Begriff machen zu können wünschen. Ebenso begreiflich aber ist, daß hierüber vollends nur Vermuthung möglich ist. Doch können wir uns auch damit begnügen, wenn diese Vermuthung nur in nothwendigem Zusammenhang steht mit den Principien, die sich uns früher durch eine lange und große Folge von Thatsachen hinlänglich und bis zur Ueberzeugung bewährt haben. Wenn daher nun die Frage ist, wie jener dritte Zeus gedacht wurde, so bemerke ich darüber Folgendes.

Wir haben gesehen, wie der eigentliche Polytheismus in der Menschheit durchaus nicht anders als unter den heftigsten und schmerzlichsten Kämpfen entstand, und mit welcher Kraft das Bewußtseyn an der ersten, wenn auch an der falschen Einheit festhielt. Der Schmerz, den das Bewußtseyn über den Polytheismus empfand, konnte vollkommen nur versöhnt werden, wenn es ihn selbst als einen bloßen Uebergang begriff, als etwas, das nur dienen sollte, um zu einer bessern, das ganze Bewußtseyn wieder heilenden Religion durchzudringen, die einst in der Zukunft dieselbe Einheit auf einer höheren Stufe und in einem höheren Sinne wiederherstellte, welche in der Vergangenheit auf einer tieferen und in einem jetzt aufgegebenen Sinn das Menschengeschlecht vereinigt hatte. Am gewissesten also läßt sich wohl annehmen, daß jene zukünftige Religion, auf welche die Mysterien hinzeigten, eine allgemeine, das ganze, durch Polytheismus jetzt zertrennte und veruneinigte Menschengeschlecht wieder vereinigende, zusammenbringende und zusammenbindende seyn sollte. Durch mythologischen Polytheismus waren die Völker zertrennt worden; die mythologische ist an sich eine partielle Religion; die

jenseits aller Mythologie ist an sich die allgemeine, alle Völker vereinende. Als um die Mitte des vierten Jahrhunderts Kaiser Valentinian I. unter anderm auch die nächtlichen Ceremonien verbot, weil sie zu so vielem Unlöblichen Anlaß geben, machte ihm der damalige römische Proconsul in Griechenland, Prätextatus, dem Zosimus das Zeugniß eines in allen Tugenden hervorragenden Mannes gibt, Vorstellungen dagegen, indem er sagte, durch dieses Gesetz würde den Hellenen das Leben ganz unerträglich werden, wörtlich: *τοῦτον τὸν νόμον ἀβίωτον τοῖς Ἕλλησι καταστῆσαι τὸν βίον*, d. h. dieses Gesetz würde den Hellenen ihr Leben zu einem ganz trost- und freudelosen machen, wenn ihnen verwehrt seyn sollte, die heiligsten, das menschliche Geschlecht zusammenhaltenden Mysterien (*τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια*) nach ihren Gebräuchen zu begehen [1]. Diese Vorstellung erwirkte für die eleusinischen Mysterien einen Aufschub bis auf die Regierung Theodosius d. Gr., wo sie gänzlich abgeschafft wurden. Hier werden also die Mysterien nicht als eine den Griechen eigne und besondere, sondern als allgemeine, die ganze Menschheit vereinigende Religion erklärt, wie in der schon angeführten Stelle des Cicero: Omitto Eleusina illam sanctam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae.

In allen Religionen ist eine spes temporum meliorum — selbst das Christenthum hatte seinen Chiliasmus, die Hoffnung auf das tausendjährige Reich, wo Christus als sichtbarer Herrscher auf Erden erscheinen und mit seinen Heiligen regieren, aller Widerstand aber, alle Macht des Bösen überwunden seyn sollte. Auch dem vollendeten Heidenthum, das unter dem Druck seiner religiösen Gebräuche und der immer noch schmerzlichen Opfer seufzte, welche ihnen der Polytheismus auferlegte, auch dem griechischen Heidenthum war ein solcher Trost durch die Mysterien gegeben, und wir müssen deßwegen einen Hauptgrund der langen Fortdauer des Heidenthums eben in den Mysterien suchen, gleichwie es aus demselben Grunde auch die Mysterien waren, welche dem Christenthum am meisten widerstanden.

[1] Zosimus IV, c. 3. Vergl. das *αἱ ἁγιώταται τελεταί*, bei Proclus, Comm. in Alcib. I, pag. 61. ed. Creuzer.

Das goldene Zeitalter der Einigkeit, das als Anfang gedacht wurde, sollte auch wieder das Ende des Menschengeschlechtes seyn. Wie tief das Schicksal der Zertrennung in Völker und Sprachen empfunden wurde, zeigt unter anderm ein Zug aus der persischen Lehre, den Plutarch [1] anführt, es stehe eine Zeit bevor, wo Ahriman ganz verdrängt werde und verschwinde, dann werde die Erde gleich und eben werden, und Ein Leben und Eine Verfassung die seligen und gleichredenden Menschen vereinigen: *ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι.* Bekanntlich ist Aehnliches im A. T. von dem Messias geweissagt: „Alle Thale sollen erhöht, alle Berge und Hügel sollen geniedrigt, was ungleich ist, soll eben, und was krumm ist, soll schlecht, d. h. gerade werden", und der Vorläufer Johannes wiederholt eben dieß in seiner Rede an das jüdische Volk. Die Berge sind wohl überhaupt nur die trennenden Hindernisse, aber wichtiger ist der *εἷς βίος*, die *μία πολιτεία* und besonders die *ὁμογλωσσία*, die gleiche Sprache aller Menschen, die erwartet wird, wenn Ahriman ganz außer Wirksamkeit gesetzt und verschwunden seyn werde. Auch die *ἑτερογλωσσία* gilt als ein Werk des alles veruneinigenden Princips, des Ahriman. Ich brauche nicht zu bemerken, wie gleichsam nothwendig am Eingang der Geschichte des in die Welt tretenden Christenthums das Wunder des Pfingstfestes ist, die Gabe der Sprache, die, wie man sie auch übrigens sich denke, die Wirkung hatte, daß Menschen von verschieden redenden, durch Sprachen zertrennten Völkerschaften jeder dieselbe Rede in seiner Sprache zu hören glaubte [2].

Ich nehme daher keinen Anstand zu erklären, daß der letzte Inhalt der Mysterien allerdings eine völlige Ueberwindung des Polytheismus, eine vollkommene Befreiung von diesem, und daher Monotheismus vorzüglich in dem Sinn war, daß eine dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftliche Religion als zukünftig, als gewiß einst kommend gezeigt wurde. Zur wahren Religion selbst konnten sie freilich nicht durchdringen,

[1] de Isid. et Osir., c. 47.

[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 108 ff. D. H.

aber bis zu dem Punkte, wo sie dieselbe als zukünftig ersahen. Nächst dem Interesse, was der Mensch an seiner eignen Zukunft, an dem individuellen Zustande nimmt, der ihn, besonders nach diesem Leben erwartet, gibt es gewiß kein höheres, als das jeder bessere Mensch an der Zukunft seines ganzen Geschlechts nimmt. Derjenige müßte gleichsam die Menschheit ausgezogen haben, der bei den Fragen gleichgültig bleiben könnte: wohin zielt die ganze Geschichte, welcher endliche, letzte Zustand ist dem ganzen Geschlecht bestimmt, oder ist auch hier nur der traurige, immer wiederkehrende Cirkel von Erscheinungen? Man hat daher gewiß die Ansicht der Mysterien sich sehr beschränkt, indem man gar nicht auf diesen Gedanken fiel, daß sie auch über die Zukunft des menschlichen Geschlechts gleichsam eine Offenbarung enthielten.

Fassen wir nun alles zusammen, so waren also in den Eleusinien vereinigt die Mysterien der Demeter und des Dionysos. Die Mysterien des Dionysos waren das natürliche und nothwendige Ende von den Mysterien der Demeter. Dionysos in seiner höchsten Potenz war das Ziel, der letzte Sinn der ganzen Mysterienlehre, wozu Demeter nur der Anfang war. Ueberhaupt also (um mit dem Allgemeinsten unsere Betrachtung zu schließen) auf Vergangenheit und Zukunft bezogen sich die Mysterien; schon darum eben waren sie Mysterien. Einerseits bezogen sich die eleusinischen Weihen auf jene Potenzen, die als die alles anfangenden betrachtet wurden, die in das Dunkel der Vergangenheit zurückgetreten sind, welche der gegenwärtigen Ordnung der Dinge zu Grunde liegt. Dahin gehörte nun besonders die ganze Persephonelehre. Der andere und höhere Theil der Weihen bezog sich auf die Zukunft des religiösen Bewußtseyns und des Menschengeschlechtes selbst; dahin gehörte die Dionysoslehre in ihrer höchsten Potenz, wo als der zukünftige Weltherrscher schon der dritte gefeiert wurde. Demeter, Mutter einerseits der Persephone, andererseits des Jakchos, bildete die Mitte und den Uebergang. Daher allerdings die Mysterien auch vorzugsweise Mysterien der Demeter heißen. Wenn in der Mitte zwischen Anfang und Ende und den auf beide sich beziehenden Gottheiten die Götter standen, welche vorzugsweise auf die Gegenwart, die eigentlich

geschichtliche Zeit, sich beziehen — die als im engern Sinn geschichtlichen Götter auch die vorzugsweise poetischen, in das menschliche Leben unmittelbar eingreifenden, in menschliche Begebenheiten sich einmischenden sind — und wenn dagegen die Götter der Mysterien vorzugsweise Götter der Vergangenheit und der Zukunft waren, so ist es schon daraus begreiflich, und es braucht keine besondere Absicht, kein Vorsatz deßhalb angenommen zu werden, wenn diese — theils in die Nacht der Vergangenheit zurückreichenden, theils im Dunkel der Zukunft schwebenden Götter, die schon darum nicht dem allgemeinen und täglichen Bewußtseyn des in und mit der Gegenwart lebenden Volks angehörten, wenn diese in den populären, für das allgemeine Verständniß bestimmten Gedichten wenig oder gar nicht vorkommen. Man hat in allen Zeitaltern bemerkt, daß Dichter, die nach der möglich allgemeinsten Gunst streben, gern das Tiefere beiseit lassen, oder es höchstens leicht berühren. Die homerischen Gedichte aber sind so sehr volksmäßig, daß man eben darum sie kaum als das Werk eines Individuums ansehen kann. Diese Gedichte schließen aber von ihrem Kreis nicht etwa nur die Götter der Mysterien aus, sondern lassen auch manches andere bei Seite liegen, oder erwähnen es nur mittelbar und vorübergehend, wie z. B. den von Zeus in den Tartaros verstoßenen Kronos; gar manches findet sich bei Hesiodos, was, von einem richtigen Gefühl geleitet, die homerischen Sänger umgingen.

Um jedoch auf die Mysterien zurückzukommen, will ich zuletzt noch etwas über die Namen der Mysterien bemerken. In Griechenland hießen sie τελεταί, auch τέλη, Pluralis von τέλος, das Ende; τελεῖσθαι hieß eingeweiht werden. Wäre es wohl gewagt zu nennen, wenn man vermuthete, sie haben τελεταί geheißen, weil sie eben das Ende oder die zukünftige Vollendung zeigten? Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die großen Mysterien ursprünglich allein, die kleinen nur durch Mitbegreifen τελεταί genannt wurden.

Aber sie bezogen sich ja ebensowohl auf Anfang und Vergangenheit als auf Ende und Zukunft. Sollte es daher nicht natürlich seyn zu denken, der römische Name initia drücke nur die andere Seite von

τελεταί aus? Wie in Athen die kleinen Mysterien nur per synecdochen auch *τελεταί* hießen, so wären in Rom auf gleiche Weise die großen ebenfalls initia genannt worden. Der Unterschied zwischen den kleinen und den großen Mysterien scheint in der That ganz damit übereinzustimmen; die kleinen waren die initia der großen, die großen die *τελετή* der kleinen [1]. Es scheint, daß in diesen (den kleinen) vorzüglich nur die Persephonelehre, in jenen dagegen und zwar in der eigentlichen Epopteia die zukünftige Verherrlichung des dritten Dionysos gezeigt wurde. Allgemein werden die kleinen Mysterien als eine Vorweihe zu den großen angegeben. Plutarch führt die geistreichen Worte an: *τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια*, der Schlaf sey die kleinen Mysterien des Todes [2].

Zu den kleinen Mysterien hatte jeder Hellene ohne Unterschied des Standes und der Bildung Zutritt; in der Folge wurden diese auch Ausländern oder Barbaren eröffnet. Wie der Uebergang von den kleinen zu den großen geschah, und was von dem gefordert wurde, der die Einweihung in diese erhielt, ob und welcher Zwischenraum zwischen der Theilnahme an den kleinen und der an den großen war, übergehe ich hier; denn ich habe nicht mit dem Aeußerlichen der Mysterien zu thun, als nur so weit es das Innerliche sehen läßt; das Aeußere kann den bloßen Mysteriographen überlassen bleiben.

Wie man nun übrigens die von uns vorgetragene, und, so viel ich mir bewußt bin, in ihren einzelnen Behauptungen und Erklärungen stets durch Thatsachen begründete und nachgewiesene Ansicht — wie man diese im Ganzen beurtheilen möge, so wird man ihr wenigstens zugestehen, daß sie in den Mysterien nichts annimmt oder voraussetzt, was nicht durch bloße natürliche und nothwendige Evolution ohne alle künstliche Veranstaltung oder Erfindung aus demselben ursprünglichen Keim hervorgehen konnte, aus welchem auch die Mythologie sich entwickelt hat.

[1] Dieser Erklärung des Namens initia für die Mysterien bei den Römern scheint demnach der Verfasser vor der oben S. 459 angedeuteten den Vorzug zu geben. D. H.

[2] Consol. ad Apollon. c. 12.

Was in dieser Untersuchung am leichtesten verwirren kann und auch viele verwirrt hat, ist die Einmischung der orphischen Ideen, die man besonders bei späteren Schriftstellern findet, und die übrigens sehr begreiflich ist. Nach der Stellung, die wir früher dem Orpheus gleichsam als einem Gegensatz des Homeros gegeben haben, stand orphische Wissenschaft und Denkart auch von Anfang an im Gegensatz mit der exoterischen Mythologie. Dieß gab also die natürliche Veranlassung, daß die Orphiker, die sonst, und von Seiten der öffentlichen Mythologie, keinen Einfluß auf die allgemeine griechische Denkart finden konnten, sich so viel möglich an die Mysterien anzuschließen suchten. Zwar auf das Innere der Mysterien selbst haben sie (ich bin davon überzeugt, und glaube es auch im Einzelnen nachgewiesen zu haben) keine Einwirkung ausgeübt. Die Mysterien entstanden aus der natürlichen Entwicklung der Mythologie selbst. Dieß ging so natürlich zu, daß zuerst immer eben das, was später exoterisch wurde, esoterisch war. Zeus wurde eine Zeitlang namentlich zu Dodona im Geheimniß verehrt. Aber indem sich das Bewußtseyn dieser bis dahin bloß inneren und daher chaotischen Vielheit entledigte, sie aus sich heraus- und demnach zuerst auseinandersetzte, blieben nun im Bewußtseyn die reinen Ursachen, die reinen Principien zurück, und dieß war der einfache und nothwendige Uebergang zu einem fortdauernden esoterischen Bewußtseyn, und somit zu den Mysterien. Diese als das nothwendige und natürliche Erzeugniß eines vorhergegangenen Processes, und immer wieder aus diesem entstehend, hatten in sich selbst eine zu lebendige und selbständige Triebkraft, als daß eine Wirkung von außen sie hätte wesentlich alteriren können. Worauf das orphische Wesen Einfluß haben konnte, waren also nur die Auslegungen oder Erklärungen, die man von dem Inhalt und besonders von den Vorgängen der Mysterien machte. Der theogonische Proceß war allerdings zugleich ein kosmogonischer. Dieser lag unter jenem verborgen. Es war den Orphikern nicht schwer, diesen Schleier hinwegzuziehen, und so die rein theogonischen Vorstellungen der Mysterien in allgemein kosmogonische hinüberzuziehen. Diese orphischen Erklärungen verbreiteten sich um so mehr,

als nach der Auflösung und Zerstörung der pythagorischen Gesellschaften viele Pythagoreer sich unter dem Namen der Orphiker verbargen.

Jene Auslegungen also, die man als orphische an ihren rein und bloß philosophischen Deutungen erkennt, muß man sich fern halten, und alles, was von den Mysterien bekannt ist, immer so viel möglich wieder auf seine mythologische Wurzel zurückführen, um den reinen und ächten Inhalt derselben zu finden und jene Vorwürfe zu vermeiden, welche nicht ganz mit Unrecht manchen Erklärungen wegen Vermischung und unkritischer Anwendung verschiedenartiger und in Ansehung ihrer Authenticität höchst ungleicher Aussagen und Erklärungen gemacht worden sind.

Gleichwie nun aber die griechischen Mysterien das wahre Ende der Mythologie sind, so sind die begriffenen Mysterien auch erst das wahre Ende einer Philosophie der Mythologie. Erst in den Mysterien, behaupte ich, ist der mythologische Proceß wahrhaft geendigt. Denn jedes Leben, das, obgleich innerlich mit Nothwendigkeit verlaufend, dennoch absolut betrachtet ein zufälliges ist, wird nur dadurch wahrhaft abgeschlossen, daß es sein eignes Ende, seinen Tod in sich begreift. So ist das gegenwärtige menschliche Leben nur ein Theil des menschlichen Gesammtlebens; zu einem Ganzen und darum von sich selbst Begriffenen wird es aber erst dadurch, daß der Mensch das Ende dieses Lebens — nicht bloß fürchtet, wie das Thier, sondern — als den nothwendigen Ausgang erkennt und mit der Einsicht in dieses nothwendige Ende zugleich den Begriff einer Zukunft verbindet. In den Mysterien sah das mythologische Bewußtseyn sein eignes Ende, seinen völligen Tod, aber eben damit auch eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch diese Zukunft nur etwa so weit erkannte und sich darzustellen vermochte, als wir in diesem Leben die Beschaffenheit des zukünftigen vorauszusehen vermögen. Dieses Bewußtseyn seines nothwendigen Endes schließt also erst das mythologische Leben ab, und wirft auf die bunten und mannichfaltigen Gestalten desselben jenen wohlthätigen, versöhnenden Schatten, der es auch uns noch möglich macht, mit den Hellenen gleich zu fühlen und zu denken. Nicht in dem Geräusch, nicht in der wilden, taumelnden Lust bacchischer Aufzüge, in der Stille jener ernsten Nächt

wo der Hellene mit der Nothwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität, d. h. der Vergänglichkeit der mythologischen Vorstellungen sich bewußt wurde, und aus der tiefen, alles einhüllenden Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, in der Stille dieser Nächte und dem Ernst ihrer Gedanken lag die Versöhnung der Mythologie, soweit sie innerhalb dieser elbst möglich war. Aber eben damit sind wir nun auch an die Grenze gekommen, wo der Uebergang zu der wahren, zu der absoluten Versöhnung ein unmittelbar möglicher ist. Dieselben Ursachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältniß den mythologischen Proceß bewirken und erklären, dieselben erklären in ihrem höheren und persönlichen Verhältniß die Offenbarung. Es ist aber, um die Offenbarung zu begreifen, nothwendig, die sie erklärenden Principien schon unabhängig von ihr erkannt zu haben (sonst Cirkel), und wenn in der gewöhnlichen Darstellungsweise der Offenbarungsglaube sich selbst nur unvollkommen oder überall nicht zu begründen vermag, so liegt die Ursache davon eben darin, daß die Offenbarung nichts außer sich elbst und zumal ihren Gegensatz nicht erkennt. Die Realität — ich bitte Sie, dieß wohl zu bemerken — die Realität der Principien, aus welchen sich die Offenbarung begreift, ist uns schon unabhängig von derselben durch die große Erscheinung der Mythologie gewiß. Das ist der Vortheil einer Philosophie der Mythologie für eine Philosophie der Offenbarung.